

## University of Groningen

### Een enorme strook mestizo in het midden?

Boudewijn, Petra

*Published in:*

Werkwinkel: Journal of Low Countries and South African Studies

*DOI:*

[10.1515/werk-2016-0003](https://doi.org/10.1515/werk-2016-0003)

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*

2016

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Boudewijn, P. (2016). Een enorme strook mestizo in het midden? De (on)mogelijkheid van hybriditeit in postkoloniale Indische romans. *Werkwinkel: Journal of Low Countries and South African Studies*, 11(1), 41-71. <https://doi.org/10.1515/werk-2016-0003>

#### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

#### Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

# **Een enorme strook mestizo in het midden? De (on)mogelijkheid van Indische identiteit in postkoloniale romans**

PETRA R. BOUDEWIJN

*University of Groningen*

Moderne Nederlandse Letterkunde  
Faculteit der Letteren  
Rijksuniversiteit Groningen  
PO Box 716  
9700 AS Groningen, Netherlands  
petra.boudewijn@gmail.com

## **An Enormous Interstitial Mestizo? The (Im)possibility of Eurasian Identity in Dutch Postcolonial Novels**

**Abstract:** This article examines the (im)possibility of Eurasian identity in Dutch postcolonial novels by second-generation authors such as Marion Bloem and Adriaan van Dis. As a result of Indonesia's decolonisation 300.000 Dutch nationals came from the former Dutch East Indies to the Netherlands. Among them was a large group of Eurasians, people of mixed Dutch and Indonesian descent. Many of whom had never set foot on the so-called motherland. Although Eurasians had belonged to the European community in the tropics, they were perceived as immigrants by the Dutch government and were subjected to an aggressive, far-reaching assimilation policy – fearing they would otherwise become a major social problem. Their offspring, the so-called second generation, is often assumed to struggle with their identity while growing up in a postcolonial society that did not tolerate cultural differences at the time. What constitutes a Eurasian identity, and can such identities exist after the enforced assimilation of Eurasians in the Netherlands? How do second-generation authors look upon their Eurasian background and how do they portray these assumed identity struggles in postcolonial literature? The texts in question are discussed in relation to theories of hybridity. It is argued that

the widespread notion that Eurasians either fall between two stools or grow into examples of hybrid identity are not foregone conclusions.

**Keywords:** Eurasians; 'mixed race'; hybridity; diasporic identities; Dutch postcolonial literature; postcolonial studies

## 1. Inleiding

"De tragische fout van de Nederlanders is, dat zij almaar proberen van een Indo een goede Hollander te maken," schreef Tjalie Robinson, pseudoniem van Jan Boon (1911-1974) die tot de voorman van de Indische gemeenschap in postkoloniaal Nederland zou uitgroeien, aan het begin van de jaren zestig (geciteerd in Willems 2001: 234).

Als gevolg van de dekolonisatie van Indonesië waren ruim 300.000 Indische Nederlanders naar Nederland gekomen (Bosma et al. 2006: 47; Willems 2001: 13).<sup>1</sup> Zij vormden de grootste groep immigranten in de moderne Nederlandse maatschappij en met hun komst ontwikkelde Nederland zich tot een geracialiseerde samenleving (Bosma et al. 2006: 190-191). Indische Nederlanders verloren niet alleen hun thuisland, maar werden tevens geacht hun Indische cultuur en identiteit vaarwel te zeggen door zich volledig te assimileren. Om dit te bereiken voerde de Nederlandse overheid een verregaand assimilatiebeleid. Hoewel assimileren in theorie inhield dat Nederlanders en Indische repatrianten zich *aan elkaar* moesten conformeren, betekende het in de praktijk dat Indische Nederlanders zich eenzijdig aan de autochtone bevolking moesten aanpassen (Willems 2001: 122). Het assimilatiebeleid reikte tot ver achter de voordeur, waarbij maatschappelijk werkers zich tot in de kleinste details met de assimilatie van Indische Nederlanders bemoeiden en culturele verschillen onverbiddelijk als culturele achterstanden opgevat werden (Bosma 2009: 145-149; Willems 2001: 122-124).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> De benaming *Indische Nederlanders* kwam in de 20<sup>ste</sup> eeuw op en werd aanvankelijk exclusief voor Indo-Europeanen (nakomelingen uit 'interraciale' relaties uit voormalig Nederlands-Indië) gebruikt, maar ging tijdens de repatriëring een bredere groep aanduiden. In deze begripsbepaling kwam de nadruk te liggen op de lotsgemeenschap die de uit Indië afkomstige Europeanen met elkaar vormden, waarin dus nadrukkelijk zowel de 'blanke' Europeanen als Indo-Europeanen opgenomen waren. Het betrof overigens een veelomvattende categorie waartoe ook zogenoemde spijtoptanten (ex-Nederlanders die de Indonesische nationaliteit hadden aangenomen maar om persoonlijke dan wel politieke redenen op hun keuze moesten terugkomen) en zogeheten maatschappelijke Nederlanders (bijvoorbeeld Molukkers die in het Koninklijk Nederlands-Indisch Leger gediend hadden) gerekend werden. In aanloop naar de 21<sup>ste</sup> eeuw zou *Indische Nederlanders* in de volksmond weer Indo-Europeanen gaan betekenen. Bovendien hadden Indo-Europeanen het leeuwendeel van de migratiestroom uit Indonesië uitgemaakt (zie over de numerieke verhoudingen van 'blanke' Europeanen, Indo-Europeanen en Molukkers onder de Indische Nederlanders Jones 2014: 321).

<sup>2</sup> Talloze herinneringen omtrent deze zogeheten afgedwongen assimilatie zijn in de jaren negentig opgetekend door Boon en Van Geleuken 1993. Van Leeuwen (2008: 120) omschreef dit verregaande assimilatiebeleid zelfs als de "culturele dekolonisatie van het Indische familieleven in Nederland."

Robinson weigerde zich te laten wegassimileren. Willems noemt hem in *De uittocht uit Indië* (2001) een vooruitziend migrant “die een zichtbaar stempel heeft gedrukt op de ontwikkeling van de Indische gemeenschap” en “een fundament voor de continuïteit van de Indische identiteit in Nederland [heeft gelegd]” (Willems 2001: 229-230). Robinson toonde zich een tegenstander van assimilatie. Hij stond voor integratie in de Nederlandse samenleving met behoud van een eigen identiteit. Hij vond dat Indische Nederlanders geen maatschappelijk probleem vormden, maar dat zij juist de Nederlandse samenleving kwamen verrijken. Hij weigerde het Indische als minderwaardig ten opzichte van het Nederlandse te beschouwen, omdat hij Indisch als een ondeelbare mengvorm zag: “Ik heb een *nieuwe identiteit* met maar een smal strookje Europees links en een smal strookje Indonesisch rechts, *maar een enorme strook mestizo* in het midden, onmeetbaar, onpenetreeerbaar van links of rechts, omdat daarin levende waarden nieuw, *origineel*, zijn” (Robinson 1966: 2, 23, cursief in origineel). Hiermee gaf hij *avant la lettre* uitdrukking aan wat in *postcolonial studies* als de essentie van een hybride identiteitservaring gezien wordt.

Postkoloniale literatuurwetenschappers ontwikkelden wereldwijd concepten om mengvormen van cultuur en identiteit te onderzoeken die onder de noemer *hybriditeit* kunnen worden samengebracht (bv. Bhabha 1994; Pratt 2008). Hybriditeit kan op verschillende niveaus geanalyseerd worden: 1. het feitelijke (als empirisch, maatschappelijk gegeven waarbij vermenging tussen westerse en oosterse culturen aanwijsbaar plaatsvindt); 2. het individuele (als synergetische, emancipatoire vormen van identiteit die zich uit verschillende culturele invloeden kunnen ontwikkelen); 3. het beeldvormende (als ideologische geladen denkbeelden die op als hybride gepercipieerde bevolkingsgroepen worden geprojecteerd). Deze drie niveaus hangen vaak op een complexe manier samen en zijn niet altijd in overeenstemming met elkaar: in de maatschappelijke beeldvorming werden Indische Nederlanders bijvoorbeeld verondersteld ‘tussen twee culturen’ te leven, maar niet iedere Indische Nederlander ervoer dat als zodanig.

Dit roept de vraag op in hoeverre theorieën over hybriditeit toepasbaar zijn op de Indisch-Nederlandse situatie. Die kwestie wordt pregnanter als we bedenken dat niet iedere Indische Nederlander tussen wal en schip viel of een hybride identiteit ontwikkelde, hetgeen tot nieuwe vragen leidt: waaruit bestaat een Indische identiteit en kan hiervan in postkoloniaal Nederland wel sprake zijn na de zogenoemde afgedwongen assimilatie van Indische Nederlanders? Hoe gaan Indische auteurs hiermee om en hoe krijgt het bovenstaande gestalte in Indische literatuur? Robinson mocht dan overtuigd zijn van de levensvatbaarheid van een Indische identiteit, maar dat gold niet voor iedereen. In deze paper zal ik de (on)mogelijkheid hiervan in een aantal casussen uit de Indisch-Nederlandse letterkunde uit een postkoloniaal tijdsgewricht bespreken en in relatie tot theorieën

over hybriditeit onderzoeken. Ik richt mij in het bijzonder op literatuur van de zogeheten Tweede generatie (de kinderen van repatrianten) omdat de zoektocht naar Indische identiteit in hun literaire werken een kernthema vormt.

## 2. Een Indisch-Nederlandse postkoloniale literatuur?

Hoewel Robinson niet-aflatend het bestaansrecht van een Indische cultuur en identiteit bepleit had, raakte hij aan het begin van de jaren zeventig, toen de Indische gemeenschap als volledig geassimileerd en geïntegreerd gold, pessimistisch gestemd en begon hij zich af te vragen of er van een emancipatoire Indische identiteit in de toekomst wel sprake kon zijn (Willems 2008: 484). Hij vond dat vele Indische Nederlanders te gemakkelijk zich opgelost hadden in het Nederlanderschap, waardoor zij “in dit nieuwe bestaan geen karakteristieke sociale inbreng in de Nederlandse maatschappij hebben gedaan. Het zich verlost hebben van Indische identiteit en herkomst heeft dus *geen* creatieve hergeboorte met zich meegebracht. Men is zelfs ‘meer verdwenen dan ooit’” (Robinson 1973: 3, cursief in origineel).

Daarnaast zou de Indische literatuurproductie ophouden. Doordat Indië niet langer bestond en de generatie die de kolonie uit eigen ervaring gekend had, de zogenoemde Eerste generatie, langzaam maar zeker uitstierf, zou ook de Indische literatuur weldra een afgesloten hoofdstuk uit de Nederlandse literatuurgeschiedenis vormen. Althans, zo meende Nieuwenhuys (1972: 531) in zijn *Oost-Indische spiegel*. Paradoxaal verschenen deze sombere voorspellingen aan de vooravond van de multiculturele samenleving waarin Indië volop in de publieke belangstelling zou komen te staan en de Indische literatuur een renaissance zou doormaken met als een hoogtepunt de Indische Boekenweek in 1992.<sup>3</sup>

De Indische-Nederlandse letterkunde vormde dus geenszins een gesloten boek. Hoewel er nog decennialang literatuur van eerste-generatieauteurs over Indië zou blijven verschijnen,<sup>4</sup> was het een nieuwe generatie schrijvers die de Indische literatuur zou doen herleven. Wat dat betreft was 1983 een belangrijk jaar, want toen debuteerde de Tweede generatie: *Geen gewoon Indisch meisje* van Marion

<sup>3</sup> Over het succes van deze Boekenweek die als thema “Het prachtig rijk van Insulinde” had, waren de meningen verdeeld. Volgens auteur Theodor Holman waren het hoofdzakelijk ‘blanke’ schrijvers die uitgenodigd werden om iets over Indië en Indische literatuur te vertellen. Haasse lanceerde er bijvoorbeeld haar nieuwe roman *Heren van de thee* (1992) die een bestseller werd en het jaar daarop de CPNB Publieksprijs won. In Indische kringen echter waren de status en verdiensten van Haasse als Indisch schrijfster omstreden (zie verderop). Om maar te zwijgen over de keuze van de CPNB om A.F.Th. van der Heijden die niet Indisch was, noch zich aan het voorgeschreven thema hield, het Boekenweekgeschenk te laten schrijven (zie hierover Van Leeuwen 2008: 195-200).

<sup>4</sup> Te denken valt aan de roman *Sleuteloog* (2002) van Hella Haasse of het kinderboek *Weg uit Indië* (2012) van Hans Vervoort.

Bloem, *Scherven van smaragd* van Jill Stolk en Ernst Jansz' *Gideons droom* verschenen. Adriaan van Dis' *Nathan Sid* werd zelfs het bestverkopende debuut van het jaar (Van Leeuwen 2008: 118-119).<sup>5</sup> Hoewel deze schrijvers Indië niet uit eigen ervaring gekend hadden, hetgeen door Nieuwenhuys in zijn Indische literatuurgeschiedschrijving impliciet als een belangrijke criterium gehanteerd werd, werden hun literaire werken onmiskenbaar door Indische thema's gekenmerkt.<sup>6</sup>

In een themanummer van *Indische Letteren* over deze nieuwe groep Indische auteurs rekent Paasman (2003: 163) tot de Tweede generatie: auteurs die grofweg in de eerste helft van de jaren vijftig geboren zijn; van wie ten minste één ouder een poos onder de palmen gewandeld heeft; in wier werk de Indonesische dekolonisatie en nasleep daarvan een belangrijke rol speelt; en die rond 1980 gedebuteerd zijn. In *Europa buitengaats* wijst Van Zonneveld (2002: 158) erop dat de Tweede generatie een "generaliserende term" is die een zeer diverse groep auteurs onder één noemer samenbrengt. Desondanks ziet hij wel overeenkomsten: het gaat om de kinderen van repatrianten die schrijven over de gevolgen van opgroeien in een Indisch gezin in een Nederlandse omgeving, wat leidt tot allerlei vragen over de familiegeschiedenis, identiteit en positie in de postkoloniale maatschappij.

In hoeverre literaire werken van tweede-generatieauteurs aangemerkt kunnen worden als postkoloniale literatuur is een langlopende discussie. In *Europa buitengaats* baseert D'haen (2002: 11) zich op anglofone literatuurwetenschappers om postkoloniale literatuur te definiëren.<sup>7</sup> In deze algemeen gangbare opvatting kent postkoloniale literatuur drie betekenissen die in bepaalde gevallen samenvallen: 1. een historische, die literatuur van na het koloniale tijdperk aanduidt; 2. een ideologiekritische, die een kritische houding ten aanzien van het kolonialisme en alles wat daarmee verband houdt, aanduidt maar niet aan een bepaald tijdvak gebonden is (het kan dus ook om literatuur uit een koloniaal tijdsgewricht gaan); 3. een terugschrijvende, waarin literaire auteurs na de onafhankelijkheid van een kolonie vanuit de voormalige koloniale periferie naar het vroegere machtscentrum kijken en in de taal van de ex-kolonisator een ideologiekritisch perspectief op het koloniaal verleden en de nasleep ervan bieden,

<sup>5</sup> Het is tevens het jaar waarin *Vrij Nederland* de Indo 'ontdekte' en een serie artikelen aan Indische Nederlanders wijdde, die gebundeld werden onder de titel *In Nederland Door Omstandigheden* (Pollmann 1987). Ook werden destijds overal in het land praatgroepen opgericht voor en door Indische jongeren waarin zij bespraken wat het voor hen betekende om Indisch te zijn en op te groeien in Nederland. Een prominent voorbeeld daarvan was de Indische jongerendag die op 6 mei 1984 in Paradiso te Amsterdam georganiseerd en lovend in de landelijke media besproken werd (Van Leeuwen 2008: 155-156).

<sup>6</sup> Dit criterium is overigens niet onomstreden onder literatuurwetenschappers. In de eerste plaats, omdat Nieuwenhuys dit criterium zelf niet consequent toepast in zijn *Oost-Indische spiegel*. In de tweede plaats, omdat hij het bovengenoemde criterium na het debuut van de tweede-generatieauteurs zelfs helemaal loslaat (zie voor een discussie hiervan Praamstra 1997: 258-260).

<sup>7</sup> D'haen baseert zich op Bill Ashcroft, Gareth Griffiths en Helen Tiffin in *The empire writes back* (1989) en Elleke Boehmer in *Colonial and postcolonial literature* (1995).

waarbij zij zich bewust zijn van hun ambivalente relatie tot de cultuur en literatuur van de ex-kolonisator.

D'haen (2002: 12) hanteert hoofdzakelijk de derde betekenis: "postkoloniale literatuur dateert overwegend, hoewel niet noodzakelijk van ná de onafhankelijkheid van een kolonie en is geschreven door (ex-)gekoloniseerden, in de taal van de (ex-)kolonisator." Hij concludeert op grond hiervan dat Nederland geen postkoloniale literatuur kent, omdat "de meeste relevante literatuur in het Nederlands over Indonesië geschreven is door Nederlandse koloniale of ex-koloniale" en "vanuit Indonesië ná de onafhankelijkheid nauwelijks een Nederlandstalige productie aan te wijzen [valt]" (D'haen 2002: 9).<sup>8</sup> Nederland echter kent een andere koloniale geschiedenis dan Groot-Brittannië. Terwijl Indo-Europeanen in Brits-Indië tot de gekoloniseerde bevolkingsgroep gerekend werden (en later dus tot de ex-gekoloniseerden die konden terugschrijven, zoals dat in postkoloniale theorie heet) maakten Indo-Europeanen in Nederlands-Indië deel uit van de Europese bevolkingsgroep en behoorden zij formeel gezien tot de kolonisator. Desondanks namen zij een meerduidige positie in: zij hadden hun wortels in zowel westerse als oosterse families en waren in Indië geboren, maar veelal op de Nederlandse taal, cultuur en geschiedenis georiënteerd.<sup>9</sup>

Praamstra (2009: 152) betoogt op grond hiervan in *Van koloniale naar wereldliteratuur?* dat juist deze zogeheten complexe tussenpositie "auteurs ertoe [brengt] om kritisch te kijken naar het kolonialisme en de nasleep ervan" en dat in hun werk "verschillende aspecten voor[komen] die in het buitenland als karakteristiek worden gezien voor de postkoloniale literatuur." Voorts pleit hij ervoor om de literatuur van de Tweede generatie niet alleen in de tweede, maar ook in de derde betekenis van postkoloniale literatuur op te vatten: deze schrijvers zouden zich namelijk gedragen als ex-gekoloniseerden, omdat zij zich scherp bewust zijn van "hun tweeslachtige relatie met de cultuur en literatuur van het moederland. Aan de ene kant zetten ze zich daartegen af, aan de andere kant zijn ze er nauw mee verbonden" (Ibid.). Daarnaast hebben zij vaak "expliciet de bedoeling om een eigen (groeps)identiteit te bevorderen of te scheppen" (Ibid.).

Paasman rekent de literaire werken van tweede-generatieauteurs eveneens tot postkoloniale literatuur in de derde betekenis en stelt daarenboven dat zij cruciaal zijn voor het in beeld brengen van de dekolonisatie van Indonesië: "De literatuur van de dekolonisatie wordt met name door de Tweede generatie geschreven: zij zijn degenen die stem geven aan de zwijgende meerderheid van de

<sup>8</sup> Hij maakt overigens alleen een uitzondering voor de Nederlands-Indonesische dichter en essayist Han Resink (1911-1997).

<sup>9</sup> Dit illustreert mijns inziens tevens dat het zeer problematisch is om definities, concepten en theorieën uit de internationale postkoloniale literatuurwetenschap (met name de anglofone tak hiervan) over te nemen zonder daarbij voldoende de Nederlandse context in ogenschouw te nemen (vgl. Boehmer en De Mul 2012: 6-9).



voorafgaande generaties, zij schrijven in het centrum van het vroegere koloniale rijk, vanuit een postkoloniaal perspectief, zij zijn degenen die 'terugschrijven'" (Paasman 2003: 166).

De Tweede generatie doorbreekt het voor de buitenwereld spreekwoordelijk geworden Indisch zwijgen (Captain 2014: 61). Bovendien wordt vooral deze nieuwe generatie algemeen verondersteld tussen twee culturen te leven en door haar tussenpositie te worstelen met haar identiteit (Praamstra 2009: 155). Tweede-generatieauteurs zijn niet geboren in het land van herkomst, maar in dat van aankomst van hun vader en/of moeder. Hierdoor moeten zij zich leren verhouden tot zowel de Indische opvattingen van hun ouders als die van postkoloniaal Nederland. Soms tekent dit spanningsveld zich zelfs binnen het gezin af en worstelen opgroeiende kinderen met de opvattingen een vermeende allochtone ouder enerzijds en die van een autochtone ouder anderzijds. Te denken valt aan schrijvers als Reggie Baay, Alfred Birney, Marion Bloem, Adriaan van Dis, Kester Freriks, Theodor Holman, Ernst Jansz, Glenn Pennock, Nicolette Smabers, Jill Stolk en Anneloes Timmerije.<sup>10</sup>

Hun literatuur is vaak autobiografisch van aard en vormt zowel een verslaglegging van de zoektocht naar Indische identiteit van de Tweede generatie, als een vastlegging van herinneringen aan de oorlog in Indië, dekolonisatie en repatriëring van de Eerste generatie.<sup>11</sup> Door hun leeftijd, achtergrond en thematiek vormen de bovengenoemde auteurs niet alleen in sociaal, maar ook in literair opzicht een generatie (Paasman 2003: 165). Van een aantal tweede-generatieschrijvers zal ik hier literaire werken analyseren waarbij ik mij zal concentreren op de kwestie van hybriditeit in relatie tot Indische identiteit, een sleutelbegrip uit de postkoloniale literatuurwetenschap en kernthema uit de Indische literatuur van de Tweede generatie. Alvorens ik op de casussen inga, is het van belang om vast te stellen wat er precies verstaan wordt onder het begrip hybriditeit en in hoeverre deze auteurs zich daarmee identificeren.

### 3. Oost is Oost, en West is West, en die twee komen nooit tot elkaar?

Hybriditeit heeft twee kanten: een ideologische die Indisch als minderwaardig aan Nederlands voorspiegelt; en een ideologiekritische (emancipatoire) die dergelijke ideologisch geladen denkbeelden ter discussie stelt.

<sup>10</sup> Deze opsomming is vanzelfsprekend niet volledig.

<sup>11</sup> In deze paper wordt postkoloniale literatuur in alle drie de betekenissen gebruikt, omdat zij samenvallen: het gaat om literaire werken van tweede-generatieauteurs die in een postkoloniaal tijdsgewricht verschenen zijn, een ideologiekritische strekking hebben *en* opgevat kunnen worden als een vorm van terugschrijven. Let wel: in de literaire werken van eerste-generatieauteurs is dit samenvallen van betekenissen minder vanzelfsprekend, maar die worden hier buiten beschouwing gelaten.



### 3.1. Hybriditeit en het biologisch-essentialistische gedachtegoed

Het woord *hybride* betekent kruising. Het is afkomstig uit de biologie en wordt gebruikt voor het nageslacht van twee verschillende typen planten of dieren.<sup>12</sup> In de loop van de 19<sup>de</sup> eeuw kreeg hybride eveneens betrekking op nakomelingen van verschillende menselijke 'typen.' Deze begripsverruiming markeerde de opkomst van de wetenschappelijke en maatschappelijke overtuiging dat er kennelijk zoiets bestond als een 'hybride' mens (als product van 'vermenging', iets wat 'zuivere oervormen' veronderstelde) (Young 1995: 6). Er ontstonden allerlei woorden om 'oorspronkelijke' en 'hybride menstypen' te onderscheiden, zoals het veelzeggende 'volbloed' en 'halfbloed' die voor het eerst in 1849 respectievelijk 1897 in het *WNT* vermeld worden.<sup>13</sup> Ook raakten interculturele samenlevingsverbanden, zoals het concubinaat en 'gemengde' huwelijk die voorheen als sociaal geaccepteerd golden, langzaam maar zeker uit de gratie, omdat 'vermenging' in toenemende mate geassocieerd werd met degeneratie en verlies van sociale status.<sup>14</sup>

In deze periode ging hybriditeit als een belangrijk ideologisch concept fungeren in denkbeelden over Indo-Europeanen. Dergelijke beeldvorming was gestoeld op allerlei wetenschappelijke ideeën over 'rasvermenging' waarin 'rassen' voorgesteld werden als natuurlijke eenheden die niet straffeloos verbroken konden worden.<sup>15</sup> 'Raszuiverheid' werd een belangrijke kwestie waarvan de zogenaamde noodzaak onderbouwd werd met behulp van allerhande negentiende-eeuwse evolutietheorieën.<sup>16</sup> In het evolutiedenken werd de evolutie als een stijgende lijn van wilde naar beschaafde soorten beschouwd. Hierin stond de Europeaan met een onwrikbare vanzelfsprekendheid bovenaan die daardoor

<sup>12</sup> Het woord is ontleend aan het Latijnse *hybrida/hibrida* dat bastaard betekent (zie *Wikipedia*, online encyclopedie, geraadpleegd op 17 november 2014 en *Dikke Van Dale*, online woordenboek, geraadpleegd op 18 november 2014).

<sup>13</sup> *WNT*, online woordenboek, geraadpleegd op 18 november 2014.

<sup>14</sup> Hoewel deze omslag samenhangt met een aantal historische ontwikkelingen die een tijdelijk verblijf in Indië mogelijk en makkelijker maakten waardoor het belangrijk werd Europees te blijven in plaats van Indisch te worden, speelde het geracialiseerde discours dat door westerse wetenschappelijke ideeën over 'ras(vermenging)' gevoed werd, hierin een grote rol (zie Boudewijn 2016a; Stoler 2010: 55-60).

<sup>15</sup> 'Ras' kan op twee manieren opgevat worden: 1. als metabegrip waarbij 'ras' beschouwd wordt als een sociale constructie die weliswaar geen biologisch-wetenschappelijk fundament heeft, maar wel van grote maatschappelijke betekenis is en consequenties met zich meebrengt voor de afzonderlijke leden van een samenleving; 2. als historische term waarbij 'ras' betrekking heeft op een biologische categorie en verondersteld wordt in iemands genetische opmaak verankerd te zitten. Ik zal hier 'ras' in de eerste betekenis gebruiken en plaats dit begrip en aanverwante terminologie tussen enkele aanhalingstekens om te benadrukken dat het om een ideologisch en niet om een biologisch fenomeen gaat (Ifekwunigwe 2004: 8-9; Parker en Song 2001: 3-4).

<sup>16</sup> Zie bijvoorbeeld Charles Darwins *On the origin of species* (1859). Darwin was echter niet de enige met een evolutietheorie, het evolutiedenken raakte in de mode in 19<sup>de</sup> eeuw. Te denken valt aan het werk van Robert Chambers, Ernst Haeckel, Jean-Baptiste Lamarck, Charles Lyell, B.A. Morel, Herbert Spencer en Alfred Russel Wallace (Dassen en Kemperink 2005: ix-xi, xiv-xv, xx-xi; Young 1995: 6-19).

de morele taak had de 'minder geëvolueerde rassen' te beschaven.<sup>17</sup> In dit kader vormde 'rasvermenging' een problematisch verschijnsel. Kruising van het Europese 'ras' met 'minder geëvolueerde rassen' gold als een stap terug in de evolutie en stond gelijk aan degeneratie. Niet alleen raakte de Europese 'bloedlijn' vervuild en daardoor verzwakt, ook zou 'rasvermenging' negatieve gevolgen hebben voor de positie van de kolonisator in de tropen: op den duur zou 'rasvermenging' zelfs kunnen leiden tot de ondergang van de westerse suprematie en het verlies van Indië (Van Galen Last 2000: 217; Kemperink 2001: 101-102; Leerssen 1999: 115; De Rooy 1996: 48-49; Stoler 2010: 151-152).

Het denken over hybriditeit is ideologisch geladen en komt voort uit het biologisch-essentialistisch gedachtegoed dat in de 19<sup>de</sup> eeuw een hoge vlucht nam. Hybriditeit werd negatief geconnoteerd omdat het de tegengestelde categorieën waarop het koloniaal systeem gestoeld was, zoals westers/oosters, 'blank'/'bruin' en kolonisator/gekoloniseerde, ondermijnde – hetgeen door de staatsrechtelijke status van Indo-Europeanen als Europeanen (als Nederlandse staatsburgers) verder gecompliceerd werd (met alle ingebeelde negatieve gevolgen voor de vitaliteit van het Europese 'ras' en koloniale status quo van dien).<sup>18</sup> Dit biologisch-dialectisch denken verklaart tevens waarom Indo-Europeanen die ook wel veelzeggend mensen van 'gemengd ras' genoemd werden, algemeen verondersteld werden 'tussen twee culturen' te leven: zij werden immers voorgesteld als het product van een 'kruising' tussen 'zuivere rasvormen' die in negentiende-eeuwse beeldvorming ieder een eigen cultuur representeerden – een voorstelling die in de 20<sup>ste</sup> eeuw voortleefde en waarmee zowel de Eerste als Tweede generatie zich geconfronteerd zag.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Op die manier werd het evolutiedenken niet alleen ingezet om de vermeende superioriteit van de Europeaan aan te tonen, maar ook om diens koloniale aanwezigheid in de tropen op wetenschappelijke gronden te rechtvaardigen. Dit is een veel voorkomende voorstelling van kolonisatie waarin de westerling een zogenoemde *white man's burden*, genoemd naar het gelijknamige gedicht uit 1899 van Rudyard Kipling dat wereldwijd een symbool hiervan werd, te dragen heeft: een morele plicht om te beschaven. Die taak komt vanzelfsprekend de 'blanke' westerse man toe, omdat hij in de negentiende-eeuwse geracialiseerde beeldvorming voorop loopt in de vaart der volkeren. Hierdoor werden bovendien imperialistische en economische drijfveren door morele motieven gemaskeerd.

<sup>18</sup> In de koloniale tijd konden Indo-Europeanen door middel van erkenning de Europese status verwerven. In de kolonie kende men een lange traditie van het erkennen van Indo-Europese kinderen. Het aantal Indo-Europeanen in de Europese bevolkingsgroep dat aan het einde van de 19<sup>de</sup> eeuw het aantal 'blanke' Europeanen procentueel oversteeg en de gewoonte om zogenoemde voorkinderen uit een concubinaat tussen een westerse man en zijn *njai* (inheemse huishoudster/concubine) te erkennen, getuigen hiervan. Deze conventie werd in 1892 juridisch geconsolideerd in de Nationaliteitswet waarin bepaald werd dat iedereen die van een Europeaan afstamde de Europese status kreeg (Bosma 2005: 71; Bosma et al. 2006: 147, 154-155).

<sup>19</sup> Zo zien Bosma en Raben in *Being "Dutch" in the Indies* (2008) zich bijvoorbeeld nog altijd genoodzaakt ten strijde te trekken tegen de wijdverbreide misvatting dat Indo-Europese families een etnische, sociale en culturele homogene gemeenschap tussen de 'blanke' Europeanen en de inheemse bevolking in Indië vormden, terwijl Indo-Europeanen verspreid over alle lagen van de koloniale samenleving voorkwamen; evenals tegen de valse notie dat Indo-Europeanen door hun 'gemengde' afkomst in de marge van twee verschillende culturen leefden (Bosma en Raben 2008: xvii).

### 3.2. Hybriditeit en het poststructuralistische gedachtegoed

Hybriditeit speelt eveneens een belangrijke rol in *postcolonial studies*, een ideologiekritisch vakgebied dat opkwam in de tweede helft van de 20<sup>ste</sup> eeuw. In navolging van grondleggers Frantz Fanon en Edward Said,<sup>20</sup> stellen wetenschappers hieruit zich ten doel hegemoniale discoursen te deconstrueren en daaraan ten grondslag liggende binaire opposities die ongelijke machtsrelaties bevestigen en bevorderen, te ontcrachten. Hierbij nemen vraagstukken over hybriditeit een centrale plaats in en worden bij uitstek 'tussenposities' en 'mengvormen' van cultuur en identiteit bestudeerd, omdat die de monolithische, tegengestelde categorieën van het koloniaal systeem, ondermijnen: hybriditeit legt namelijk de fictie van en fixatie op essentialistische cultuurvormen bloot (Loomba 2005: 145; Young 1995: 27). Daarbij wordt hybriditeit niet langer benaderd als een biologisch gegeven, maar als een cultureel verschijnsel. 'Vermenging' wordt nu positief geconnoteerd en vaak als een teken emancipatie opgevat (Ashcroft et al. 2006: 137).

In *postcolonial studies* functioneert hybriditeit als ideologiekritisch concept om de wederzijdse beïnvloeding van culturen die voortvloeit uit asymmetrische machtsverhoudingen, zoals het koloniale systeem, te analyseren (Pratt 2008: 4). De postkoloniale conceptualisering ervan is vrijwel onlosmakelijk verbonden met het werk van Bhabha.<sup>21</sup> In *The Location of Culture* (1994)<sup>22</sup> betoogt hij dat *hybridity* een intrinsiek gevolg van de koloniale omstandigheden is: zij is een bijproduct van de westerse kolonisatie in de tropen. In dit vermeende beschavingsproces vermengen westerse en oosterse culturelementen zich en in deze ambivalente discursieve ruimte tussen kolonisator en gekoloniseerde ontstaan daardoor synergetische vormen van cultuur en identiteit.<sup>23</sup> Deze 'mengvormen' hebben een ontwrichtende werking op het koloniaal systeem dat alleen kan bestaan bij de

<sup>20</sup> Zie hun destijds baanbrekende studies *Peau noire, masques blancs* (1952) respectievelijk *Orientalism* (1978).

<sup>21</sup> Bhabha is niet de enige die een concept ontwikkelde om kruisbestuivingen van cultuur en identiteit in (post)koloniale teksten en contexten te beschrijven (zie voor een discussie van hybriditeit als postkoloniaal, ideologiekritisch concept Loomba 2005: 145-153).

<sup>22</sup> Een verzameling essays waaruit in dit kader vooral "The Commitment to Theory" (28-56) en "Signs Taken for Wonders" (145-174) van belang zijn.

<sup>23</sup> Deze discursieve ruimte wordt door Bhabha *third space* genoemd en benadrukt het synergetische aspect van culturele vermenging. In zijn essay "The Commitment to Theory" formuleert hij *third space* als volgt: "It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized, and read anew" (Bhabha 1994: 55). In dit verband had Robinson het reeds veelzeggend over de *third man* waarmee hij eveneens een proces van culturele vermenging en hybride vormen van identiteit aanduidde: "Ah, die Derde Man, die in ons allemaal aanwezig is [in iedereen die onder de palmen gewandeld heeft] en geen gestalte of vaste omlijnning heeft! De onmeetbare factor 'pi' in het vierkante Holland, hoe kan je leven? Hoe kan je zelfs maar geformuleerd worden in begrijpbare termen?" (Robinson 1961: 3).

gratie van als zuiver, statisch en tegengesteld gerepresenteerde culturen. Iedere hybride uiting, ongeacht of het gaat om empirische/feitelijke hybridisatie of ideologiekritische/emancipatoire hybridisatie, heeft daarom een ondermijnend effect op hegemoniale discoursen (Bhabha 1994: 37-41, 48-55, 168-171).

Hybriditeit als ideologiekritisch begrip houdt echter iets onbevredigends. Ten eerste ligt in de postkoloniale conceptualisering ervan nog immer de veronderstelling van 'zuivere oervormen' (van tegengestelde, essentialistische categorieën) besloten waarbij alleen de focus van biologische naar culturele 'vermenging' verschoven is. Hybridisatie draait dus nog steeds om de zogenaamde kruising van 'oorspronkelijke' vormen. Ten tweede is hybridisatie als empirisch gegeven een veelvoorkomend, alledaags verschijnsel. Niet zozeer hybriditeit, maar de wetenschappelijke en maatschappelijke occupatie met het afbakenen van etnische/culturele grenzen is problematisch. Wie hybriditeit als een bijzonder fenomeen ziet, denkt langs gefixeerde culturele scheidslijnen en in essentialistische categorieën van cultuur en identiteit (Nederveen Pieterse 2009: 98, 101-104). Het postkoloniale gebruik van concepten die betrekking hebben op hybriditeit lijkt dus paradoxalerwijs geworteld in ideologische voorstellingen uit de koloniale tijd, de periode waartegen *postcolonial studies* zich juist wil afzetten (Young 1995: 6, 27).

Uit het bovenstaande kan men tevens concluderen dat de multiculturele samenleving kennelijk vooral beschouwd moet worden als een maatschappij waarin verschillende culturen *naast* in plaats van *opgaand in* elkaar leven (vgl. Bosma 2009: 47-49).

### 3.3. Hybriditeit en de Indisch-Nederlandse situatie

In hedendaagse beeldvorming over migranten uit de voormalige koloniën worden identiteit, burgerschap en het gevoel van erbij horen (*belonging*) veelal gerepresenteerd als iets wat uit de culturele oriëntatie van migranten en hun nazaten voortkomt en waaraan zij ogenschijnlijk vrije invulling kunnen geven. In zijn bijdrage aan *Dutch Racism* (2014) betoogt Jones dat de rol van politieke en maatschappelijke discoursen over etniciteit en nationaliteit sterk onderbelicht is. Migrant met wortels in de voormalige koloniën kunnen slechts ten dele hun identiteit, culturele positionering en burgerschap vormgeven en krijgen deze voor het overgrote deel toegeschreven (Jones 2014: 316-317, 325).<sup>24</sup> In weerwil van het tolerante imago dat Nederland van zichzelf koestert, hebben de Nederlandse overheid en samenleving zich aanvankelijk altijd verzet tegen de komst van grote groepen migranten uit de voormalige koloniën (Bosma 2009: 32, 38-39; Oostindie 2010: 57, 260-261; Willems 2001: 16, 330-334). Indo-Europeanen werden

<sup>24</sup> Hij doelt hiermee op studies die zich in hoge mate richten op *identity politics*, zoals Bosma 2009 en Oostindie 2010 die voortkwamen uit het NWO-onderzoeksproject *Bringing history home: Postcolonial identity politics in the Netherlands* (2005-2010).

door hen voorgesteld als anders (als een marginale groep, want: een minderheid vormende, 'niet-blank' zijnde, 'tussen twee culturen' levende en daardoor 'on-Nederlands').<sup>25</sup> De culturele oriëntatie en identificatie van Indo-Europeanen zeggen dus niets over de manier waarop zij gepercipieerd worden.

Het hardnekkige denkbeeld over Indo-Europeanen waarin zij als 'kruisings-product' voorgesteld worden, leeft voort in een postkoloniaal tijdsgewricht. Aanvankelijk leidde deze geracialiseerde beeldvorming over hen tot het onderscheid tussen westers en oosters georiënteerde Nederlanders in het repatriëringsbeleid. Die laatste categorie werd verondersteld vanwege hun vermeende culturele oriëntatie niet in Nederland te kunnen aarden en daarom in het nieuwe Indonesië 'thuis' te horen. Hoewel in Indië noch in postkoloniaal Nederland een officiële kleurlijn gehanteerd werd, verliep dit onderscheid in hoge mate langs etnische scheidslijnen. Ook de veronderstelling dat er kennelijk zoiets bestond als westers en oosters georiënteerde staatsburgers en er dus gradaties van hybriditeit aan te wijzen waren waarbij iemand dichter bij (de cultuur van) de ene of de andere voorouder stond, kwam voort uit negentiende-eeuwse theorieën over 'ras(vermenging)'. Dit onderscheid had verstrekkende gevolgen voor veel Indo-Europeanen: Robinson en zijn gezin werden bijvoorbeeld tot de oosters georiënteerden gerekend en hun repatriëring werd daarom van overheidswege op allerlei manieren bemoeilijkt (Bosma et al. 2006: 193-194; Willems 2001: 127-128, 131).

Ook van de Tweede generatie werd algemeen verondersteld dat zij tussen twee culturen leefden. Zij zouden met hun Indische opvoeding enerzijds en Nederlandse omgeving anderzijds worstelen en bijgevolg gebukt gaan onder allerlei identiteitsvraagstukken. Het is echter de vraag of zij wel Indisch opgevoed werden en in hoeverre dat verschilde van een Nederlandse opvoeding; eveneens of zij daadwerkelijk anders dan de autochtone jongeren waren of dat dat slechts de perceptie van de Nederlandse omgeving was die berustte op elementen uit negentiende-eeuwse geracialiseerde beeldvorming die in de 20<sup>ste</sup> eeuw bleven rondzingen. Tweede-generatieauteur Theodor Holman vertelde desgevraagd: "Ik ben niet Indisch. Dat staat niet in mijn paspoort, het land Indië bestaat niet meer en ik ben er niet geboren. Ik had een Indische vader, maar dat maakt mij nog niet Indisch. [...] Mijn opvoeding heeft in het teken gestaan van nog Nederlandser dan Nederlands te worden" (geciteerd in Van de Loo 2003: 252).

Bovendien was een soortgelijk debat over de nazaten van 'blanke' repatrianten opvallend afwezig: zij werden kennelijk niet verondersteld verdeeld te raken tussen hun Indische familieverleden enerzijds en Nederlandse omgeving anderzijds, hetgeen aan de identiteitsdiscussie rond Indo-Europese jongeren een geracialiseerde ondertoon verleende. Daarnaast kwam deze discussie op in een

<sup>25</sup> Zie over de ontvangst van Indische Nederlanders door de Nederlandse overheid en samenleving bijvoorbeeld Cottaar en Willems 1984: 101-152; Laarman 2013: 54-100; Willems 2001.

periode waarin de term Indische Nederlanders opnieuw exclusief voor Indo-Europeanen in gebruik raakte, kennelijk ter onderscheid van de 'blanke' Nederlanders (Captain 2014: 64; Praamstra 2009: 154). Indische Nederlanders mochten dan intussen als geassimileerd en geïntegreerd gelden waardoor hybridisatie als empirisch gegeven of identiteitsaspect kennelijk overwegend verdwenen was, zij werden in de maatschappelijke beeldvorming, in de woorden van Bhabha (1994: 127-128), nog altijd beschouwd als "almost the same but not quite/white."

De verschillende niveaus waarop hybriditeit kan functioneren (als aanwijsbaar maatschappelijk gegeven, onderdeel van de eigen identiteitservaring en aspect van beeldvorming over een bepaalde bevolkingsgroep) vallen in de situatie van Indische Nederlanders dus geenszins samen en leveren zelfs tegenstrijdige visies op.

#### 4. Schrijven tussen twee culturen?

Het bovenstaande roept de vraag op in hoeverre tweede-generatieauteurs zich herkennen in het geschapen beeld van leven tussen twee culturen en of zij hun identiteit als hybride ervaren. In *'Indisch is een gevoel'* maakt De Vries (2009: 23) onderscheid tussen Indisch-zijn (afkomst en erfenis) en zich Indisch voelen (etnische identificatie) waarbij het tweede niet automatisch uit het eerste voortvloeit. Zij beschrijft een Indisch-Nederlands continuüm waarbinnen zeer uiteenlopende culturele posities ten aanzien van Indisch-zijn mogelijk blijken, hetgeen eveneens weerspiegeld wordt in de auteursposities die tweede-generatieschrijvers innemen ten opzichte van hun Indische achtergrond (De Vries 2009: 185-209). Ik beperk mij hier tot de bekendste voorbeelden, omdat zij gezien hun populariteit de grootste impact op het postkoloniale literaire discours over Indische Nederlanders hebben gehad.<sup>26</sup> Het gaat om – in alfabetische volgorde – Alfred Birney (1951), Marion Bloem (1952), Adriaan van Dis (1946), Theodor Holman (1953), Ernst Jansz (1948) en Jill Stolk (1949).

Bloem bekrachtigt het denkbild dat de Tweede generatie tussen twee culturen opgroeide: "Als je uit een andere culturele samenleving komt en je gaat je op zijn Hollands emanciperen, dan word je eenzaam. Je hoort nergens meer echt bij, niet bij de Hollanders en niet meer bij je eigen mensen" (geciteerd in Loriaux 2003: 171). Haar oeuvre staat dan ook in het teken van de zoektocht naar een eigen identiteit vanuit culturele gespletenheid.<sup>27</sup> Van Dis benadrukt eveneens

<sup>26</sup> Hun werken zijn talloze malen herdrukt, uitgegeven als verzameld werk of opnieuw gepubliceerd bij een grote landelijke uitgever. Zie Birney 2002, Bloem 2009, Van Dis 2002, Jansz 2013, Holman 2001 en Stolk 1984.

<sup>27</sup> Zie Loriaux 2003 voor een overzicht van het leven en werk van Bloem.



zijn gespleten culturele positie. Hij groeide naar eigen zeggen op als totok (westerling) in een Indisch gezin. Hij betreurt dat hij niet Indischer is, omdat hij in tegenstelling tot zijn halfzussen een Nederlands uiterlijk heeft en in Nederland geboren is, waardoor hij zich buiten het Indische familieverband voelt. Hij acht zichzelf dan ook geen Indisch auteur: zoals hij zich als een buitenstaander in zijn familie ziet, zo voelt hij zich dat ook van de Indische literatuur (Van Zonneveld 2003: 208-209, 212-213, 219).

Stolk verwerpt elke etnische classificatie en beschouwt zichzelf als oosters noch westers, maar als migrantenkind. Volgens haar verschilt de problematiek van de Tweede generatie niet wezenlijk van die van andere migrantenkinderen:

Het Indische is een benaming van een groter probleem. Want het is overal gebeurd dat mensen noodgedwongen moesten verhuizen. En de psychologie van de kinderen van die mensen is heel interessant. Je hecht wel aan de dingen die thuis gebeuren maar tegelijk wil je ze afstoten omdat je zoveel mogelijk bij de nieuwe maatschappij wilt horen. Je wilt je afzetten en je wilt aannemen. Daardoor zie je bij de tweede generatie een heel tweeledig handelen. Dat is niet typisch Indisch, het is een gegeven van elke tweede generatie. [...] In die zin moet het Indische in mijn werk meer in universele zin beschouwd worden (geciteerd in Vermij 1990: 21).

Jansz noemt zich daarentegen een Nederlander, maar heeft er omwille van de thematiek van zijn werk geen bezwaar tegen om tot de tweede-generatieauteurs gerekend te worden, omdat "[wij] een wezenlijk probleem [identiteitskwesies van Indische jongeren] aansneden, waaraan tot dan toe nog geen aandacht was besteed" (geciteerd in Zuiderweg 2003: 233). Holman voelt zich als gezegd eveneens Nederlands, maar wordt op zijn beurt zeer tegen zijn zin in de categorie van tweede-generatieschrijvers geplaatst. Volgens hem bestaat er niet zoiets als een nieuwe generatie Indische auteurs: "de Tweede generatie schrijvers krijgen allemaal ten onrechte het predikaat Indisch auteur. Ze schrijven er misschien over, maar dat vind ik niet de reden om jezelf een Indisch auteur te noemen. Als Indië niet meer bestaat dan komen die er niet meer. Het gaat om de taal waarin je schrijft. Het zijn dus gewoon Nederlandse auteurs" (geciteerd in Van de Loo 2003: 255).

Ook Birney verzet zich aanvankelijk tegen de toeschrijving van Indisch auteur, omdat hij streeft naar erkenning als schrijver van Nederlandstalige literatuur. Eerder had hij twee romans over niet-Indische onderwerpen gepubliceerd. Hij kreeg echter pas publieke en literaire erkenning toen hij het zogenoemde etnisch schrijverschap omarmde (Van Leeuwen 2008: 203). In *Younael van Cyberney* (2001) beklaagt hij zich dat zijn literaire succes kennelijk samenhangt met zijn etniciteit, in plaats van met de kwaliteit van zijn romans. Het ergert hem om op zijn 'gemengde' afkomst die per definitie als problematisch verondersteld wordt, afgerekend te worden. Daarnaast beschuldigt hij de literaire kritiek die



klaarblijkelijk gemakshalve de Nederlandstalige literatuur in Nederlandse en Indische romans opgedeeld heeft, ervan een vorm van apartheid te beoefenen:

Ben je van gemengde afkomst, dan *moet* je daar een probleem mee hebben. Zo niet, dan speel je niet mee. Waarmee een bekend dilemma aan den dag treedt: representeer je een groep of jezelf? In mijn geval: representeer je de Indische groep van je vader, de Hollandse groep van je moeder of beide? Op grond van mijn *uiterlijk* is het eerste gewenst, niet direct het tweede. [...] Achter die vraag schuilt de eis dat je één van beide groepen vertegenwoordigt. Beide groepen tegelijk vertegenwoordigen wordt (onbewust?) gezien als vals spel, onduidelijk gedrag, op zijn ergst als verraad (Birney 2001: 156-157, cursief in origineel).

Birney koketteert met zijn positie als etnisch schrijver door zich tegen deze toeschrijving te verzetten, maar zich tegelijk ermee te identificeren.<sup>28</sup> Desondanks kleeft er een ongemakkelijk etnisch aspect aan de literaire erkenning die auteurs van Indische romans ontvangen en lijkt de literaire kritiek (als beeldvormende kracht) zich niet te kunnen onttrekken aan *border thinking*: Birney wees bijvoorbeeld erop dat blank-uitziende eerste- en tweede-generatieauteurs, zoals Haasse en Van Dis, romans over het koloniaal verleden gepubliceerd hadden, maar ook vrij over andere onderwerpen konden schrijven en dat hun literaire status kennelijk niet aan hun etnische achtergrond verbonden was; terwijl Indo-Europese auteurs als Robinson, Bloem en hijzelf, vrijwel uitsluitend aandacht en erkenning ontvingen als Indische auteurs (Birney 2001: 207, vgl. Captain 2014: 59).

Hoewel deze etnische vooringenomenheid soms tot omgekeerde uitsluiting in het literaire veld leidde – Haasses status als Indisch schrijfster bleef bijvoorbeeld tot haar verdriet omstreden. Zij zei hierover: “Tjalie Robinson noemde mij een Hollands meisje uit de tropen, geen echt Indisch kind: en dat ‘niet echt Indisch’ heeft er geloof ik toe geleid dat men mij als auteur ook niet echt tot de Indische bellettrie rekent, iets dat me eerlijk gezegd wel eens pijn heeft gedaan, want ik ben gevormd door mijn geboorte en jeugd in Indië” (geciteerd in Visser 1992: 23) – genieten de bovengenoemde ‘blanke’ schrijvers vandaag de dag meer literaire status dan hun als Indisch gepercipieerde collegae die vaak alleen vermeld en besproken worden in de context van postkoloniale literatuur.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Vergelijk in dit verband migrantenschrijvers zoals Kader Abdolah, Abdelkader Benali en Hafid Bouazza (zie hierover onder meer Breure en Brouwer 2004 en Van Voorst 2007).

<sup>29</sup> Zie bijvoorbeeld Brems 2005 die in de nieuwe Nederlandse naoorlogse literatuurgeschiedenis slechts summier en enkel in de context van postkoloniale literatuur aandacht besteedt aan als Indisch gepercipieerde auteurs. Eventueel ander, niet-Indisch werk van de desbetreffende schrijvers komt niet ter sprake, terwijl hun als blank ervaren collegae die over Indië schrijven in een bredere literaire context besproken worden. Deze ‘blanke’ schrijvers hebben weliswaar een groter oeuvre, maar konden wellicht meer werk (over uiteenlopende onderwerpen) publiceren juist omdat zij het predicaat ‘Indisch’ hebben kunnen ontwijken of ontstijgen. Haasse en Van Dis debuteerden ieder met een Indische novelle. Andere voorbeelden zijn Jeroen Brouwers, Yvonne Keuls, Rudy Kousbroek en Helga Ruebsamen.

Indo-Europese schrijvers vormen een min of meer marginaal fenomeen binnen het Nederlandstalige literaire veld, terwijl de literaire status van Haasse en Van Dis buiten kijf staat: zij hebben kennelijk een plek in de Nederlandse literatuurgeschiedenis toegewezen gekregen en worden gezien als volwaardige Nederlandstalige auteurs.<sup>30</sup>

In de omgang met tweede-generatieschrijvers worden Indisch-zijn en zich Indisch voelen gemakkelijk op één lijn gesteld: wie een Indische achtergrond heeft, *moet* zich wel Indisch voelen. Bovendien lijkt de toeschrijving van Indisch-zijn aan een auteur door de literaire kritiek in hoge mate langs etnische scheidslijnen te verlopen. Uit de hierboven besproken auteursposities echter blijken zeer uiteenlopende houdingen ten aanzien van culturele oriëntatie en etnische identificatie mogelijk; tevens dat Indische Nederlanders geenszins *per definitie* tussen twee culturen leven, zich Indisch (ofwel: on-Nederlands) voelen en een hybride identiteit aannemen.<sup>31</sup> Hoe Indische identiteit in relatie tot hybriditeit in literaire werken van de Tweede generatie gestalte krijgt en in hoeverre daarin patronen te herkennen zijn, onderzoek ik in de volgende paragraaf.

## 5. Een enorme strook mestizo in het midden?

Indische romans uit een postkoloniaal tijdperk vormen een literatuur in ballingschap – een diasporische literatuur – die voortkomt uit een land van herkomst dat in politieke, sociaaleconomische en culturele zin niet meer bestaat, en een land van aankomst waarin de groep waaruit tweede-generatieschrijvers stammen als allochtoon beschouwd en behandeld werd. Ongeacht welke culturele oriëntatie en identificatie de afzonderlijke leden van deze groep aanhingen, zij werden gezien als postkoloniale ander. Vóór de dekolonisatie van Indonesië en intocht van Indische Nederlanders was Nederland een relatief homogene en ‘blanke’ samenleving. De etnische ander leefde hoofdzakelijk in de voormalige kolonie, maar kwam nu in groten getale permanent binnen de landsgrenzen te wonen. Dat vrijwel alle Indo-Europeanen Nederlandse staatsburgers waren en zich met de Nederlandse cultuur identificeerden, maakte voor de maatschappelijke perceptie van hen niet uit.

De literatuur van de Tweede generatie vormt als gezegd zowel een verslaglegging van hun zoektocht naar een eigen identiteit als een vastlegging van herinneringen aan de Japanse bezetting, Indonesische dekolonisatie en repatriëring

<sup>30</sup> Dit punt (en de rol van etniciteit hierin) behoeft verder onderzoek (vgl. Bosma et al. 2006: 204, zie voor het debat rond Haasse als ‘Indisch’ schrijfster Praamstra 2013).

<sup>31</sup> Deze auteursposities zijn representatief voor de etnische identificatie van tweede-generatie Indische Nederlanders in het algemeen (zie hierover De Vries 2009: 194-204).

van de Eerste generatie. Ik zal mij hier op het eerste aspect concentreren, het tweede is reeds onderzocht door Pamela Pattynama (bv. Pattynama 2003). Hierboven heb ik een aantal bekende, veelgelezen auteurs besproken (Birney, Bloem, Van Dis, Holman, Jansz en Stolk) die op basis van hun achtergrond en literaire thematiek tot de Tweede generatie gerekend kunnen worden.<sup>32</sup> Van deze auteurs heb ik sleutelteksten gekozen. Deze teksten vormen tevens vaak het meest gelezen werk uit hun oeuvre en hebben in die hoedanigheid dus grote invloed op de postkoloniale literaire verbeelding van Indische Nederlanders gehad.<sup>33</sup>

In de onderhavige teksten gaat het telkens om hoofdpersonages die zich geconfronteerd zien met vragen over hun identiteit en positie in de maatschappij die voortvloeien uit hun Indische familiegeschiedenis. Hierin vallen de volgende thematische lijnen aan te wijzen: vaders representeren meestal het Indische en leven in het (oorlogs)verleden en moeders verbeelden het Nederlandse omdat zij Nederlands zijn of zich met het oog op de toekomst volledig assimileren, waardoor culturele scheidslijnen en tegenstellingen vaak dwars door gezinnen lopen; bovendien blijken de naoorlogse kinderen vrijwel niets van het Indische familieverleden af te weten, omdat daarover gezwegen wordt of daarvan zeer uiteenlopende en tegenstrijdige versies bestaan; ten slotte moet de Tweede generatie zich zien te verhouden tot haar Indische afkomst en erfenis enerzijds en de postkoloniale Nederlandse samenleving anderzijds waardoor zij gedwongen wordt te reflecteren op haar culturele oriëntatie en etnische identificatie.

In mijn analyse zal ik ingaan op het eerdergenoemde onderscheid tussen Indisch-zijn en zich Indisch voelen; hoe deze tweedeling gestalte krijgt in de uitbeelding van personages; en in hoeverre hieruit hybride, emancipatoire vormen van identiteit ontstaan.

### 5.1. “Moriaantje zo zwart als roet”

Anders-zijn heeft niet enkel te maken met de Indische afkomst/erfenis van personages, maar ook met de manier waarop zij door hun omgeving gepercipieerd worden. Zij worden namelijk op basis van hun achtergrond als niet-blank en on-Nederlands gezien. In iedere roman zijn voorbeelden van racisme en discriminatie te vinden en vrijwel alle personages worden aangesproken op hun etniciteit. Sonja uit Bloems *Geen gewoon Indisch meisje* wordt als kind “indapinda poepchinees” genoemd (GI: 129). Zij krijgt van een vriendin te horen dat zij niet

<sup>32</sup> Ik heb hiervoor de eerdergenoemde definitie van Paasman gehanteerd.

<sup>33</sup> Om naar de afzonderlijke literaire werken van de desbetreffende auteurs in de lopende tekst te verwijzen heb ik de volgende afkortingen gebruikt: VV voor *Vogels rond een vrouw* (Birney 2002 in de bibliografie); GI voor *Geen gewoon Indisch meisje* (Bloem 2009 in de bibliografie); ID voor *Indische duinen* (Van Dis 2002 in de bibliografie); GD voor *Gideons droom* (Jansz 1983 in de bibliografie); FF voor *Familiefeest* (Holman 2001 in de bibliografie); SS voor *Scherven van smaragd* (Stolk 1983 in de bibliografie).

meer met haar mag omgaan omdat ze “zwart” is (GI: 19). Als zij zich hierover bij haar moeder beklaagt, merkt deze retorisch op: “Denk je soms dat je blank bent omdat je toevallig *hier* geboren bent?” (GI: 20, cursief in origineel). Jill uit *Scherpen van Smaragd* van Stolk moet tot haar ongenoegen stevast op het schoolplein Moriaantje uit het gelijknamige kinderliedje spelen, omdat zij het dichtst bij de definitie “zo zwart als roet” komt (SS: 69). In Van Dis’ *Indische duinen* (1994) herinnert Nathan zich hoe zijn halfzussen voor “blauwe” en zijn vader voor “plop-permoordenaar” en “pinda” uitgescholden werden (ID: 199, 200, 279).<sup>34</sup>

Dat iemand met een andere huidskleur gemakshalve voor allochtoon gehouden wordt, is Indische personages een doorn in het oog. De jongste halfzus van Nathan heeft hierdoor nooit het gevoel gehad tot de autochtone bevolking gerekend te worden en zegt hierover als volwassen vrouw: “We zijn outsiders, ze zullen ons er altijd aan herinneren dat we anders zijn, we horen nergens bij” (ID: 134). Daarnaast worden Indische personages met allerlei geracialiseerde stereotypen geconfronteerd. In *Geen gewoon Indisch meisje* lezen wij dat Indische meisjes onder Hollandse jongens populair zijn, want “Indische meisjes zijn lekker heet” en beter in bed dan Hollandse volgens hen (GI: 22, 54) – een beeld dat mede door de koloniale literatuur flink gepopulariseerd is (Boudewijn 2014). Het hoofdpersoonage wil daarom maagd blijven “vanwege het etiket, niet vanwege morele overtuigingen. Doen alsof ze niet heet was, om vooroordelen te bevechten” (GI: 59).

Bovendien blijken autochtone Nederlanders slecht op de hoogte van de koloniale geschiedenis. Men kent bijvoorbeeld het verschil niet tussen Indisch en Moluks waardoor de Tweede generatie tijdens de treinkapingen op pijnlijke wijze met hun vermeende anders-zijn geconfronteerd wordt. De verteller uit Birneys *Vogels rond een vrouw* (1991) merkt naar aanleiding hiervan op:

Julie [de Tweede generatie] dachten volkomen geïntegreerd te zijn maar voelden nu toch het boze oog van de witte Nederlanders op jullie gericht. [...] [Je hoorde] dat Indische vrienden van jou het ziekenhuis in waren geschopt. Je keek nog eens goed in de spiegel en zag dat ook jij voor het ongeoefende oog op een Molukker leek. Je ging dus zo min mogelijk de straat op en liet huisgenoten de boodschappen voor jou doen uit angst voor sentimentele, wraakzuchtige boerenkinkels die nog nooit een geschiedenisboek hadden opengeslagen. (VV: 78, vgl. GI: 30, 111-112; ID: 134)

Ook aan wie het niet af te zien valt, wordt een Indische afkomst/erfenis nagedragen. De broer van Theo uit Holmans *Familiefeest* (1992) voelt zich hoogst ongemakkelijk als door zijn collegae op zijn achtergrond gezinspeeld wordt, omdat dit gebeurt in de vorm van een karikaturaal woordspelletje:

<sup>34</sup> Ploppermoordenaar is een scheldwoord voor KNIL-militairen die tegen Indonesische onafhankelijkheidsstrijders (zogenoemde *pelopors*) vochten.

Ik wil alleen maar zeggen [...] dat ik me altijd schaam als mensen Indische woorden gebruiken. En ik weet niet waarom. Het klinkt zo kinderachtig. Dan komt er bijvoorbeeld iemand op mijn kantoor naar me toe en die zegt: 'Voel je je wel senang? Moet ik een pisang voor je halen? Adoe, zeg, moet ik jou een soejang geven?' Dat soort gelul. Terwijl ik toch gewoon blank ben. (FF: 116)

Hierdoor krijgt Broer het gevoel er niet bij te horen, terwijl hij zich juist als Nederlander identificeert. Bovendien speelt deze scène zich in de jaren negentig af en lijkt de maatschappelijke houding tegenover Indische Nederlanders ten opzichte van voorgaande decennia niet of nauwelijks veranderd te zijn: als je 'Indisch' bent, ben je een ander en geen 'echte' Nederlander.

## 5.2. "Het is niet goed om Indisch te zijn"

Personages reageren verschillend op hun gepercipieerde anders-zijn. Het is vooral de Eerste generatie (de ouders van de hoofdpersonages) die antwoordt met assimilatie. Hoewel het Indische binnenshuis (in de vorm van herinneringen, artefacten en eten) kan bestaan, is de boodschap naar de buitenwereld toe: assimileren. De Eerste generatie is van oudsher sterk op de Nederlandse cultuur georiënteerd en identificeert zich in hoge mate met het Nederlandschap. Des te pijnlijker is het voor hen om voor ander aangezien te worden. De etniciteit die uit Indië afkomstige personages toegeschreven krijgen, strookt vaak niet met hun culturele oriëntatie en dit wordt door hen als grievend ervaren. Theo herinnert zich hoe zijn vader een bevel van een politieagent negeerde omdat deze hem aansprak als "Indische mijnheer." Als Theo hem vraagt waarom hij de agent negeert, antwoordt zijn vader verontwaardigd: "Ik ben geen Indische mijnheer. Ik ben Nederlander" (FF: 53).

In postkoloniaal Nederland geldt Indisch aanvankelijk als een negatief-geconnoteerde culturele toeschrijving die met assimilatie bestreden kan worden. Assimileren betekent voor eerste-generatie personages vaak meer dan zich aanpassen aan de Nederlandse cultuur: zij willen spreekwoordelijk roomser dan de paus worden. Indisch wordt gelijkgesteld aan een minderwaardigheidscomplex. Jill herinnert zich als het dictum uit haar jeugd: "Je kon nooit Westers genoeg zijn. Westerser dan Westers was het beste" (SS: 52). Haar vader was volgens haar "niet trots [...] op het feit dat hij Indisch was" (SS: 75) en op een dag krijgt zij van hem te horen: "Doe maar goed je best op school. Zorg maar dat je de beste bent, als Indische" (SS: 74). Voor Jill wordt opeens haar Indisch-zijn geëxpliciteerd, iets waarvan zij zich nog nooit rekenschap gegeven had: "Wat had hij nou gezegd. Ik moest niet m'n best doen op school omdat ieder kind dat nu eenmaal als taak had, nee, ik moet de beste zijn omdat ik een Indische was" (Ibid.). Zij voelt zich hierover uiterst verontwaardigd en vindt dat haar ouders haar een probleem opdringen:

Het is niet goed om Indisch te zijn. Waarom weten we niet. Het is gewoon zo. Het is niet goed. Indisch zijn betekent minder zijn, dus daarom moet je meer presteren om het gebrek te compenseren. En tegelijk wist ik dat het niet waar was. En tegelijkertijd wist ik dat het wel waar was, omdat sommige mensen het vonden en jij de gedachten van die mensen niet kon veranderen. Op een bepaalde manier was een leugen tot waarheid verworden (SS: 77).

Tot haar grote ontsteltenis behoren haar ouders eveneens tot die mensen die in die leugen geloven. Ook Broer zegt tegen Theo over hun opvoeding: "We zijn opgevoed alsof we een minderwaardigheidscomplex te maskeren hadden, denk ik weleens" (FF: 108).

Indisch wordt voorgesteld als een maatschappelijk stigma dat alleen gecompenseerd kan worden door te excelleren, hetgeen wellicht de buitengewoon hoge verwachtingen die de Eerste generatie van haar kinderen heeft en vaak hardvochtige opvoeding die de Tweede generatie daardoor ten deel gevallen is, verklaart. Geen enkel hoofdpersonage koestert warme herinneringen aan zijn of haar jeugd. Kenmerkend is vooral de moeizame verhouding tot de vader. Nathans vader wil dat zijn zoon op zijn vierde al kan lezen en schrijven (ID: 211), Jills vader dat zijn dochter de beste is (SS: 74), en Theo's vader is voortdurend teleurgesteld in zijn kinderen (FF: 79, 94). De Indische vader kan bij het minste of geringste (en zelfs om niets) in nietsontziende woede ontsteken: de vader van Jill slaat, evenals die van Nathan en die van Alan uit *Vogels rond een vrouw*; de vader van Theo heeft zijn kinderen volgens Broer "altijd getreiterd" (FF: 64). Desondanks houden deze personages van hun vader, waardoor zij een complexe haat-liefdeverhouding tot hem hebben.

Indische ouders worden door tweede-generatieauteurs als bijzonder streng en autoritair opgevoerd – een pregnante omslag in representatie (en een vorm van terugschrijven), aangezien zij in de koloniale literatuur juist uitgebeeld worden als gemakzuchtige ouders die hun kinderen onmiskenbaar en onherroepelijk laten *verindischen*.<sup>35</sup> Enerzijds is die harde opvoeding het gevolg van een onverwerkt oorlogsverleden: zo wil Nathans vader zijn zoon zo snel mogelijk op eigen benen laten staan in voorbereiding op een nieuwe oorlog die volgens hem aanstaande is (ID: 279-280, 286-287); de vader van Alan respectievelijk Jill gaat gebukt onder oorlogstrauma's die onvoorspelbare en oncontroleerbare driftbuien veroorzaken (VV: 14-15, 17-18; SS: 7, 15-16, 19, 22-24). Anderzijds ontvangt de Tweede generatie een strenge opvoeding om hen in het kader van de assimilatie tot Nederlandse modelburgers te maken. Jill merkt bijvoorbeeld misprijzend

<sup>35</sup> Eerder wijdde ik een artikel aan de literaire verbeelding van het 'gemengde' huwelijk (in het bijzonder aan de representatie van de Indische vrouw als echtgenote en moeder) in de koloniale tijd. Zie Boudewijn 2016b.



over een Indische opvoeding op: "En god weet hoe keurig en beleefd hun ouders zijn en hoe zij de kindertjes inprenten om vooral niet te willen opvallen" (SS: 115).

### 5.3. "Bruin is niet wit of wit zwart"

In deze tweespalt van assimilatie enerzijds, en voor ander aangezien worden anderzijds groeien de tweede-generatie personages op en moeten zij zich leren verhouden tot zowel hun Indische familieleden als de Nederlandse samenleving. De hoofdpersonen staan in een ambivalente relatie tot beide en gaan op verschillende manieren met hun Indisch-zijn om.

Het bekendste literaire voorbeeld is wellicht *Geen gewoon Indisch meisje*. Hierin splitst Bloem haar hoofdpersoon op in twee kanten, een westerse en een oosterse, die als zussen functioneren. Sonja representeert de westerse kant van het hoofdpersoonage. Zij aardt naar haar assimilerende moeder en is opgelucht dat hun huiskamer "stap voor stap steeds meer gelijkenis vertoonde met die van de Hollandse meisjes" (GI: 27). Op school doet zij er alles aan om zo 'Nederlands' mogelijk te worden: "Ze verdoezelt haar ouders [sic] armoede, haar vraagtekens, haar kleur, door absolute aanpassing. Ze draagt hun kleren, spreekt dezelfde taal, maakt zich dezelfde behoeften eigen en zet zich samen met haar medescholieren af tegen het katholieke regime" (GI: 49). Daarnaast leert Sonja het woordenboek uit haar hoofd om haar klasgenoten beter te begrijpen en wil zij later Nederlands gaan studeren (GI: 49, 53). Zij wordt uitermate succesvol en publiceert op jonge leeftijd een autobiografische roman: de hoofdpersoon hieruit blijkt een Hollands meisje met een Hollandse achtergrond. Zij heeft het 'Indische' letterlijk uit haar leven geschreven (GI: 56-57). Zelfs Sonja's huid past zich aan en zij wordt naarmate het verhaal vordert steeds lichter van kleur (GI: 56, 85).

Zon (een Indische verbastering van Sonja) aardt daarentegen naar haar kunstzinnige Indische vader en vertegenwoordigt de oosterse kant van het hoofdpersoonage. Zij ziet tot haar verdriet hoe haar familie langzaam maar zeker ont-indisch (GI: 27-28, 78-79). Zij vindt dat haar moeder en zus hun achtergrond verloochenen. Sonja heeft om erbij te horen de Nederlandse cultuur "zonder eerst te kauwen, ingeslikt. Maar Zon voelt de onverteerde brokstukken opborrelen. Zuur. De stukken uit haar verleden, haar jeugd, die ze verloor zonder erbij stil te staan" (GI: 152). Zon gaat naar de kunstacademie en maakt gedichten over haar Indisch-zijn die zij illustreert met tekeningen van vrouwen met gaten die uitdrukking geven aan haar gevoel van incompleetheid (GI: 70-72). Zij voelt zich ontredderd en ontheemd, "alsof ze het grootste gedeelte van haarzelf ergens vergeten is" (GI: 50) en belandt in een depressie.

Indisch-zijn leidt tot culturele gespletenheid. Zon maakt twee reizen naar Indonesië, maar ook daar "voelt [ze] zich niet thuis, zoals ze gemeend had [...]. Ze voelt zich nog meer vreemde. Nu echter ook van Eddie [haar Nederlandse



vriend] en haar Hollands[e] verleden" (GI: 128). Zon concludeert dat het te ingewikkeld is om tussen twee culturen te leven en pleegt aan het einde van de roman symbolisch zelfmoord, waardoor alleen de geassimileerde Sonja overblijft.<sup>36</sup> In de roman worden dus de aangepaste, rationele westerse en eigenzinnige, gevoelige oosterse kant van het hoofdpersonage in een onoverkomelijke binaire oppositie geplaatst. Deze beeldvorming reproduceert koloniale stereotypen van het Westen en Oosten; ook de voorstelling waarin een Indisch personage verscheurd raakt tussen twee culturen en in psychische nood terechtkomt, bevestigt en bekrachtigt koloniale representaties van marginaliteit als gevolg van 'rasvermenging'.<sup>37</sup> Hybriditeit wordt dus verbeeld als een onmogelijkheid: je moet tussen twee culturen kiezen; wie dat niet kan, hoort nergens thuis en valt tussen wal en schip.

In Jansz' *Gideons droom* staat eveneens de zoektocht naar een eigen identiteit vanuit culturele gespletenheid centraal die vorm krijgt in een serie koortsachtige droombeelden waarin twee poorten, een westerse en een oosterse, voorkomen (GD: 11). Gideon gaat door de oosterpoort die zijn Indische afkomst/erfenis representeert. In deze oosterse droomwereld die zowel schrijnend als idyllisch is, ervaart hij een vreemd gevoel van herkenning (GD: 12). Eenmaal wakker wordt hij geconfronteerd met de westerse samenleving die hij slecht begrijpt en die hem weinig bevalt: "Hij, Gideon, was het kind, de halfbloed, opgegroeid tussen deze oosterse warmte en koele westerse regels, gebondenheid aan normen die hij niet kon begrijpen. [...] En dan, na het sterven van zijn vader, de bruine man, de goeroe, zo plotseling alleen, in de blanke wereld" (GD: 29, 30).

Gideon belandt in een identiteitscrisis die gestalte krijgt in een psychologische impasse waardoor hij aan bed gekluisterd raakt (GD: 53-54). In tegenstelling tot de vorige tekst blijkt hieruit een uitweg mogelijk. De droom eindigt wanneer Gideon zich verzoent met zijn dubbele afkomst en er een culturele synergie

<sup>36</sup> Het motto van de roman, een gedicht van Resink met als titel "Schizofrenie" kan opgevat worden als een prefiguratie hiervan en weerspiegelt de visie op hybriditeit van de tekst als geheel. Daarnaast schetst de verteller een aantal scenario's van wat er gebeurd zou kunnen zijn als de familie in Indonesië gebleven was. Al deze scenario's zijn schrijnender dan dat van repatriëring. Ook de in Indonesië achtergebleven familieleden en vrienden blijken er intussen onder erbarmelijke omstandigheden te leven. Repatriëring wordt dus als de 'beste' keuze (of van verschillende kwaden het minste) gerepresenteerd en daarmee wordt assimilatie eveneens als zodanig uitgebeeld (GI: 107-111).

<sup>37</sup> Hiermee doel ik op de zogenoemde en inmiddels in onbruik geraakte *marginal man thesis*. Hoewel deze theorie die oorspronkelijk uit de sociale wetenschappen afkomstig is en haar hoogtijdagen in de decennia voorafgaand aan de repatriëring beleefde, aanvankelijk betrekking had op culturele (sociale) vermenging, werd deze door wetenschappers destijds al gauw hoofdzakelijk in etnische (biologische) zin gebruikt, waarbij 'halfbloeden' verondersteld werden in de marge van twee werelden te leven zonder zich voldoende te kunnen aanpassen aan een van beide. Hierbij werd marginaliteit in toenemende mate geassocieerd met een gemoedstoestand. Deze zienswijze leende zich eenvoudig voor de verschonende interpretatie dat niet de koloniale machtsverhoudingen of racisme een probleem vormden, maar de zogenaamde onaangepaste geest van het 'vermengde' individu. 'Rasvermenging' veroorzaakte naar men dacht onoplosbare persoonlijkheidsproblemen. Dit beeld wordt in de roman van Bloem opnieuw uitgewerkt en verbreid. Zie Furedi 2001 voor een discussie van theorieën over de *marginal man*.

ontstaat die etnische classificaties ondermijnt en verwerpt: “Bruin is niet wit of wit zwart. / Geel lila paars. / Iedereen is mooi. / Kan ik de kleuren nu tevoorschijn toveren?” (GD: 88).

In *Scherven van smaragd* wordt eveneens de mogelijkheid van hybriditeit verkend. De titel is veelzeggend: Indië is uiteengespat en de hoofdpersoon vindt in postkoloniaal Nederland slechts scherven van (de voormalige gordel van) smaragd. Die scherven vormen tezamen puzzelstukjes van haar Indische afkomst/erfenis, maar vallen niet allemaal op hun plaats waardoor een fragmentarisch en pluriform beeld ontstaat op basis waarvan Jill haar identiteit moet bepalen. Hoewel zij onder het assimilatiejuk opgroeit, gaat zij als adolescent juist haar bruine huid benadrukken (SS: 104, 117). Wie zich assimileert, wordt in haar ogen een “identiteitsloze” (SS: 54). Zij hekelte daarom Indische personages die het assimilatiediscours geïnternaliseerd hebben: “Ik voelde minachting voor het meisje dat alleen maar Europees wilde zijn. [...] Jij leeft niet in vrede met je eigen cultuur. Je bent Eurinda” (SS: 107, 109, mijn cursivering, vgl. SS: 108). Deze passage weerspiegelt de uiteindelijke culturele oriëntatie en identificatie van de hoofdpersoon: zij identificeert zich met haar Indische afkomst, waarbij Indisch-zijn en zich Indisch voelen in haar geval samenvallen.

In de slotscène bereidt Jill een maaltijd die uitdrukking geeft aan haar hybride identiteit, omdat het gerecht Indonesisch noch Hollands smaakt, maar “als een evenwichtig mengsel. Het smaakt Indisch” (SS: 143). In haar ogen is ook haar Indische vader in de loop der jaren Nederlandse en haar hypergeassimileerde moeder Indischer geworden (SS: 140-141). In hen heeft dus eveneens een hybriditeitsproces postgevat, hetgeen tevens het failliet van de assimilatiepolitiek aanduidt in de roman. Hybriditeit wordt uitgebeeld als een proces dat onontkoombaar plaatsvindt, waarbij een Indische afkomst/erfenis zich niet laat verloochenen. Deze voorstelling refereert aan koloniale denkbeelden over ‘rasvermenging.’ In koloniale literatuur geldt namelijk: als in een Europese familie eenmaal een geracialiseerde grens overschreden is, dan is het nageslacht onmiskenbaar en onherroepelijk oosters en die afkomst/erfenis laat zich vroeg of laat gelden (vrijwel altijd in negatieve zin).<sup>38</sup> Deze beeldvorming wordt door Stolk omgedraaid waarbij Indisch een positief-geconnoteerde, emancipatoire uitwerking krijgt.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> In dergelijke beeldvorming spelen naast de tegenstelling westers/oosters ook geracialiseerde denkbeelden een cruciale rol. Hierover wordt in een bredere historische context ook wel gesproken als de *one-drop rule*. Deze vuistregel is gebaseerd op een asymmetrisch systeem van ervaren verwantschap, waarin geldt: wie ook maar één druppel ‘gekleurd’ bloed in zijn familiegenealogie heeft, wordt in de sociale omgang tot een ‘ander (niet-westers) ras’ gerekend (zie hierover onder meer Ifekwunigwe 2004: 5 en Zack 1993: 19).

<sup>39</sup> Hybriditeit functioneert in deze roman als een zogenoemde palimpsest, een term oorspronkelijk afkomstig uit de codicologie waarmee een stuk perkament wordt aangeduid dat na afkrabbing van de oorspronkelijke tekst opnieuw beschreven is. Deze term wordt in *postcolonial studies* gebruikt om patronen in teksten, zoals hybriditeit als gevolg van ‘rasvermenging’ dat in de volle breedte van de Indische literatuur voorkomt, opnieuw vorm te geven waarbij oude interpretaties zichtbaar blijven, terwijl er nieuwe aan toegevoegd worden (zie hierover Ashcroft et al. 2007: 158-160).

#### 5.4. “Niet voortzetten wat al gestorven is”

Indisch-zijn wordt niet altijd vertaald naar zich Indisch voelen en als hybride categorie van identiteit opgevat. In andere romans wordt Indisch als een culturele positie van de Eerste generatie verbeeld, wat geleidelijk vorm krijgt in een zoektocht naar de familiewortels. Sommige hoofdpersonages willen aanvankelijk niets van hun Indische achtergrond weten en zien zichzelf als slachtoffers van hun hardvochtige opvoeding die voortvloeide uit een (traumatisch) Indisch oorlogsverleden. Om het Indische hoofdstuk uit zijn leven af te sluiten, neemt Nathan na zijn vaders dood de meisjesnaam van zijn Hollandse moeder aan: “Ik wilde niet meer aan die man herinnerd worden [...] Ik dacht hem zo voorgoed uit mijn leven te schrappen” (ID: 149).<sup>40</sup> Alan moet evenmin iets van zijn Indisch-zijn weten, hetgeen onder meer gestalte krijgt in zijn relatie tot zijn overleden Chinese grootmoeder. Hij ervaart haar oorspronkelijk als een kwelgeest die hem achtervolgt en die zijn Indische afkomst/erfenis symboliseert waarmee hij tegen wil en dank belast wordt (VV: 55 e.v.).

Deze hoofdpersonen gaan zich gaandeweg steeds meer interesseren voor hun familiegeschiedenis. Die blijkt echter moeilijk te reconstrueren. Hoe meer zij te weten komen over het verleden, in hoe meer tegenstrijdige visies zij verstrikt raken. Over de afkomst van Nathans vader doen onverenigbare verhalen de ronde. Hij zag zichzelf als “Hollandse vent” en stamt volgens de familieoverlevering uit een geslacht dat “pur sang” gebleven is in Indië (ID: 95). Het niet-blanke uiterlijk van de afzonderlijke familieleden wordt vervolgens door henzelf toegeschreven aan Zuid-Europees bloed. Nathan merkt hierover sarcastisch op: “Alsof ik zulke verhalen niet al vaker had gehoord. Italiaans bloed, half Nederlands-Indië had Italiaans bloed” (ID: 237) – deze obsessie met ‘raszuiverheid’ vloeit voort uit eerdergenoemde koloniale ideologieën die na de oorlog doorwerkten in een generatie die Indië uit eigen ervaring gekend had. Nathan voelt zich vanwege zijn relatieve ‘blankheid’ paradoxaal genoeg juist buitengesloten van de Indische familiegeschiedenis waarvan hij graag deel wil uitmaken.

Oorlog, dekolonisatie en repatriëring hebben Alans familie tussen verschillende continenten verdeeld. Alans vader vocht voor Nederland tegen de Indonesische onafhankelijkheidsstrijders; zijn familie daarentegen koos partij voor Indonesië. Hierdoor zijn de afzonderlijke familieleden van elkaar vervreemd geraakt en heeft ieder een eigen versie van de familiegeschiedenis waardoor een reconstructie hiervan onmogelijk blijkt: ieder antwoord dat Alan vindt, is in

<sup>40</sup> In dit verband is die meisjesnaam Sid veelzeggend. Het is namelijk een omkering van Dis. In de koloniale tijd was het omkeren van achternamen een veelvoorkomende praktijk bij de erkenning van onechte kinderen bij inheemse vrouwen door Europese vaders. Nathan is eveneens een onecht kind, omdat zijn Hollandse moeder nooit officieel met zijn Indische vader getrouwd geweest is. De schrijver speelt met deze naamgeving een autobiografisch spel waarbij de scheidslijn tussen zijn literaire werk en zijn leven voor de lezer vervaagt.

strijd met het vorige en roept allerlei nieuwe vragen op. Dit dwingt hem te reflecteren op zijn eigen culturele positie en identificatie: hij raakt gefascineerd door zijn familiegeschiedenis, maar voelt zich niet verbonden met het verdwenen Indië van zijn vader, noch met het Indonesië van zijn achtergebleven familieleden. In dit verband is de familienaam Nolan(d) veelzeggend: hij kan zich net als zijn vader nergens wortelen, hetgeen onder meer gestalte krijgt in de ongemotiveerde verhuisdrift die beiden kenmerkt (VV: 38, 47).

Een zogenoemde rootsreis naar het vermeende land van herkomst biedt evenmin uitkomst. Dit zagen wij reeds aan de reizen van Zon. De cultuurschok blijkt beide keren groot: zij voelt zich niet in Indonesië thuis, noch bij haar achtergebleven familie die haar bovendien niet met de spreekwoordelijk geworden Indische gastvrijheid onthaalt maar in plaats daarvan besteelt (GI: 115). Het land van herkomst blijkt een *imaginary homeland* en bestaat alleen in de herinneringen van de ouders (Praamstra 2009: 158).<sup>41</sup> Zon komt hierdoor tot een sombere conclusie:

Er is geen Indische cultuur, evenmin als er zoiets als *haar cultuur* zou bestaan. Haar cultuur ligt noch hier op straat, noch in de tropen, *maar is beperkt tot vier muren* (en de tuin) *waar zij opgroeide*. Wat haar vader hier miste was zijn jeugd, haar moeder zocht haar bakvisjaren, zij miste haar eigen wereld van gedachten, dromen, fantasieën [...] *Zij kan niet voortzetten wat al gestorven is*. Haar eigen soort moet ze zelf scheppen (GI: 170, cursief in origineel).

Zij slaagt hierin niet: Indisch blijkt voor haar een fantasie, een culturele positie zonder toekomst. Ook Alan vindt niet wat hij zoekt in Indonesië. Hij weet zich daarentegen wel te verzoenen met zijn Indische afkomst/erfenis en beschouwt sindsdien zijn Chinese grootmoeder niet als een kwelgeest, maar als een beklagenswaardige vrouw die lijdzaam heeft moeten toezien hoe haar gezin door de oorlog en dekolonisatie uit elkaar gevallen en tussen Nederland en Indonesië verdeeld geraakt is (VV: 156 e.v.). Hiermee laat de roman tevens zien hoe complex de sociaalhistorische positie van Indo-Europese families was en hoe verschillende culturele oriëntaties en etnische identificaties binnen één gezin konden bestaan (vgl. GI).

De zoektocht naar de familiewortels leidt niet vanzelfsprekend tot een identificatie als Indisch. In *Vogels rond een vrouw* wordt Indisch verbeeld als een instabiele categorie en met een vogel vergeleken die “zowel naar links [het Westen] als naar rechts [het Oosten] [lijkt] te vliegen” en die volgens de verteller uiteindelijk “vliegt waarheen jij wilt” (VV: 89). De roman toont talloze culturele posities ten aanzien van Indisch-zijn. Zo heeft Alan een tweelingbroer. Zij worden net

<sup>41</sup> Term oorspronkelijk ontleend aan het werk van Salman Rushdie.

als Sonja en Zon als tegenpolen uitgebeeld: Philip is de succesvolle, rationele zakenman die zich nooit rekenschap van zijn Indische achtergrond geeft; Alan daarentegen is de gevoelige, rusteloze muzikant die met zijn Indisch-zijn worstelt (VV: 13, 87).<sup>42</sup> Intussen ontmoet Alan allerlei personages met vogelnamen (De Arend, De Uil, De Spotvogel) die verschillend met hun Indisch-zijn omgaan en hem aan het denken zetten over zijn achtergrond en tot zijn reis naar Indonesië aanzetten. In het vliegtuig op de terugweg naar Nederland lijkt hij zijn culturele positie bepaald te hebben:

Hij zou kunnen zeggen dat hij zich van De Arends moederland vandaan beweegt en op weg is naar zijn vaderland. Hij zal zijn vader [De Arend] weer eens op gaan zoeken. Hij heeft hem allang niet meer in levenden lijve gezien. Maar ook al raakt hij allengs dichterbij, toch heeft hij het gevoel alsof hij geleidelijk van hem vandaan vliegt. (VV: 164)

Alan laat zijn Indisch-zijn gaandeweg los waardoor hij op zoek kan gaan naar een eigen, niet door de geschiedenis opgelegde culturele positie en identiteit. Omdat Nathan Indië niet uit eigen ervaring gekend heeft en dus niet deelt in de oorlogservaringen van zijn familie, voelt hij zich evenmin Indisch. In plaats daarvan probeert hij zijn door Indische oorlogstrauma's overschaduwde jeugd te verwerken en zich met zijn inmiddels overleden vader te verzoenen. Niet afkomst/erfenis maar ervaring is doorslaggevend in zijn culturele oriëntatie en etnische identificatie (ID: 341). Deze tweede-generatie personages moeten een eigen identiteit creëren, omdat het oude referentiekader niet meer bestaat: Indisch blijkt voor hen een culturele positie uit het verleden die in een postkoloniaal tijdsgewricht onhoudbaar geworden is.

### 5.5. "Indië, dat zegt ons niets"

In een enkel geval is er helemaal geen sprake van een tweespalt of zoektocht. Theo's familie identificeert zich louter als Nederlands en zijn vader ontkent zelfs het bestaan van de categorie Indisch. Theo zegt hierover: "Ik heb het met mijn vader nooit over de kleur van zijn huid gehad. Ik heb ook nooit met hem gesproken over de betekenis die Indië voor hem had. Afkomst, kleur... we spraken er nooit over, althans niet als het over onze eigen afkomst of kleur ging. Dat deden wij niet. Het begrip 'Indisch' bestond daarom voor ons niet" (FF: 51). Hier is de opstelling van de ouders leidend voor de culturele oriëntatie en etnische identificatie van hun kinderen: omdat die ouders hun Indisch-zijn ontkenden en nooit over het familieverleden spraken, kunnen hun kinderen zich niet anders dan Nederlands voelen. "Indië, dat zegt ons toch niets?" zegt Theo tegen zijn broer

<sup>42</sup> In *Vogels rond een vrouw* wordt tussen Alan en zijn tweelingbroer dezelfde op koloniale beeldvorming geïnspireerde tegenstelling (het aangepaste, rationele Westen tegenover het eigenzinnige, gevoelige Oosten) tot uitdrukking gebracht als in *Geen gewoon Indisch meisje*.

die dat vervolgens beaamt (FF: 137). (Hoewel het Indische als gezegd onbewust wel degelijk een rol in hun opvoeding gespeeld heeft). De familie heeft zich, in de woorden van Robinson, laten wegassimileren.

## 6. De (on)mogelijkheid van Indische identiteit

In de literaire representatie krijgt Indische identiteit op verschillende manieren gestalte. In de eerste plaats wordt zij als een culturele positie tussen Nederlands en Indonesisch gerepresenteerd, waarmee koloniale voorstellingen van culturen als afgebakende eenheden gereproduceerd worden. Hieruit kunnen zich hybride identiteitsvormen ontwikkelen. Als voorwaarde geldt dat in de uitbeelding van hoofdpersonages Indisch-zijn (afkomst/erfenis) en zich Indisch voelen (identificatie) samenvallen, zoals in Jansz' en Stolks teksten na een moeizaam zelfonderzoek van de hoofdpersonen het geval is. Het Indische wordt dus in tweede-generatiepersonages gezocht en tot uitdrukking gebracht. Dit samenvallen is echter geen automatisch proces. In Bloems roman leidt de tussenpositie van het hoofdpersonage niet tot hybriditeit maar tot culturele gespletenheid, hetgeen als een onhoudbare culturele positie tussen wal en schip gerepresenteerd wordt.

In de tweede plaats wordt Indisch gezien als een culturele positie uit het verleden die gestalte krijgt in een zoektocht naar de Indische familiegeschiedenis. De romans van Birney en Van Dis demonstreren hoe complex de verhouding tussen Nederland, Indië en Indonesië was en hoe deze verschillende culturele posities in onderlinge samenhang in de levens van personages vorm krijgen – ook in dat van hen die de koloniale omstandigheden niet uit eigen ervaring gekend hebben. Hierdoor wordt weliswaar het denken langs etnische/culturele scheidslijnen (met name de vermeende tegenstelling westers/oosters) gedeconstrueerd, hieruit ontstaan echter geen hybride vormen van identiteit, omdat de hoofdpersonen zich niet of onvoldoende met hun Indisch-zijn identificeren. Het Indische wordt dus buiten tweede-generatiepersonages gezocht en verbeeld als onverwerkt (oorlogs)verleden waartoe zij zich in een postkoloniaal tijdsgewricht moeten leren verhouden.

In de onderhavige teksten leidt Indisch-zijn niet onherroepelijk tot zich Indisch voelen en hybride identiteitsvormen. De culturele posities die hoofdpersonages innemen blijken bovendien te corresponderen met de auteursposities van de afzonderlijke schrijvers. Die culturele posities zijn voorts divers: tweede-generatieauteurs staan op uiteenlopende en ambivalente wijze tegenover hun Indische achtergrond waarbij de maatschappelijke veronderstelling dat Indische Nederlanders tussen twee culturen leven, noch het ontstaan van een hybride (emancipatoire) identiteit een uitgemaakte zaak is. In Holmans novelle wordt



Indisch als culturele positie zelfs ontkend. Wanneer deze problematiek op het niveau van beeldvorming geanalyseerd wordt, blijken overigens de culturele oriëntatie en etnische identificatie van auteurs en personages niets te zeggen over de manier waarop hun omgeving hen percipieert: zij worden zoals gedemonstreerd onontkoombaar als Indisch (als postkoloniale ander) geclassificeerd.

In postkoloniaal Nederland kan zich een Indische identiteit ontwikkelen, maar dit proces is geen vanzelfsprekendheid. Tweede-generatiepersonages gaan op uiteenlopende wijze met hun Indisch-zijn om, waarbij een Indische achtergrond niet automatisch tot een identificatie met deze culturele erfenis/afkomst leidt – de afgedwongen assimilatie van de Eerste generatie en doorwerking daarvan in de Tweede generatie kan als oorzaak hiervan opgevat worden. In alle onderzochte literaire werken geldt Indisch oorspronkelijk als een maatschappelijke en/of persoonlijke handicap. Emancipatoire vormen van Indische identiteit, in zoverre zij ontstaan, worden pas mogelijk in het maatschappelijke klimaat van de multiculturele samenleving wanneer de Indische gemeenschap een emancipatieslag doormaakt en er een nieuwe generatie Indische Nederlanders opstaat. Deze nieuwe generatie stelt Indisch-zijn in postkoloniaal Nederland in een nieuw daglicht en schudt de minderwaardigheidsgevoelens van voorgaande generaties van zich af – Robinson was dus met zijn zogenoemde enorme strook mestizo in het midden vooralsnog zijn tijd vooruit.

## Bibliografie

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, en Helen Tiffin, eds. 2006. *The Post-colonial Studies Reader*. 2e dr. London/New York, NY: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Post-colonial Studies: The Key Concepts*. 2e dr. London/New York, NY: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2010. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. 2e dr. London/New York, NY: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London/New York, NY: Routledge.
- Birney, Alfred. 2001. *Journael van Cyberney: Internetinkt van Alfred Birney uitgebreid met de top-1000 van de Indische Bellettrie*. Haarlem: In de Knipscheer.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Indische gezichten [Vogels rond een vrouw, De onschuld van een vis]*. Haarlem: In de Knipscheer.
- Bloem, Marion. 2009. *Indië voorbij [Geen gewoon Indisch meisje, Vaders van betekenis, De honden van Slipi]*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Boehmer, Elleke. 2005. *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. 2e dr. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Boehmer, Elleke, en Sarah de Mul, eds. 2012. *The Postcolonial Low Countries: Literature, Colonialism, Multiculturalism*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Boon, Siem, en Eva van Geleuken, eds. 1993. *Ik wilde eigenlijk niet gaan: De repatriëring van Indische Nederlanders 1946-1964*. Den Haag: Stichting Tong Tong.



- Bosma, Ulbe. 2005. "The Indo: Class, Citizenship and Politics in the Late Colonial Society." *Recalling the Indies: Colonial Culture and Postcolonial Identities*. Eds Joost Coté, en Loes Westerbeek. Amsterdam: Aksant. 67-98.
- Bosma, Ulbe, Remco Raben, en Wim Willems. 2006. *De geschiedenis van Indische Nederlanders*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Bosma, Ulbe, en Remco Raben. 2008. *Being "Dutch" in the Indies: A History of Creolisation and Empire, 1500-1920*. Athens, OH: Ohio Univ. Press.
- Bosma, Ulbe. 2009. *Terug uit de koloniën: Zestig jaar postkoloniale migranten en hun organisaties*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Boudewijn, Petra. 2014. "Het bloed kruipt waar het niet gaan kan: Verboden interracial relaties in de Indische literatuur uit het fin de siècle." *Taboe en verbod. Rythmus: Jaarboek voor de studie van het fin de siècle* 3: 23-38.
- \_\_\_\_\_. 2016a. "'You Inherited That Trait from Your Eurasian Mother': The Representation of Mixed-race Characters in Dutch Colonial Literature." Te verschijnen in *Dutch Crossing*.
- \_\_\_\_\_. 2016b. "'Wie een Indische trouwt...': Het gemengde huwelijk in koloniale Indische literatuur." *Zacht Lawijd* 15: 4-28.
- Brems, Hugo. 2005. *Altijd weer vogels die nesten beginnen: Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1945-2005*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Breure, Marnel, en Liesbeth Brouwer. 2004. "Een reconstructie van het debat rond migrantenliteratuur in Nederland." *Kunsten in beweging, 1980-2000: Cultuur en migratie in Nederland*. Eds Rosemarie Buikema, en Maaike Meijer. Den Haag: Sdu. 381-396.
- Captain, Esther. 2014. "Harmless Identities: Representations of Racial Consciousness among Three Generations Indo-Europeans." *Dutch Racism*. Eds Philomena Essed, en Isabel Hoving. Amsterdam: Rodopi. 53-70.
- Cottaar, Annemarie, en Wim Willems. 1984. *Indische Nederlanders: Een onderzoek naar beeldvorming*. Den Haag: Moesson.
- Darwin, Charles. 1859. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray.
- Dassen Patrick, en Mary Kemperink, eds. 2005. *The Many Faces of Evolution in Europe, c. 1860-1914*. Leuven: Peeters.
- D'haen, Theo, ed. 2002. *Europa buitengaats: Koloniale en postkoloniale literaturen in Europese talen*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Dikke Van Dale. z.d. 18 Nov. 2014. <<http://www.vandale.nl>>.
- Dis, Adriaan van. 2002. *De Indische boeken [Nathan Sid, Indische duinen, Op oorlogspad in Japan]*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. z.p.: Éditions du Seuil.
- Furedi, Frank. 2001. "How Sociology Imagined 'Mixed Race.'" *Rethinking 'Mixed Race.'* Eds David Parker, en Miri Song. London: Pluto Press. 23-41.
- Galen Last, Dick van. 2000. "Rassenhygiëne: De dodelijke omhelzing van wetenschap en nationaal-socialisme." *Volkseigen: Ras, cultuur en wetenschap in Nederland 1900-1950*. Eds Martijn Eickhoff et al. Zutphen: Walburg Pers. 213-47.
- Holman, Theodor. 2001. *Het blijft toch familie [Tekening, Oom Noes, Familiefeest, Apenliefde, Hoe ik mijn moeder vermoordde, Een man van staal]*. Amsterdam: Nijgh en Van Ditmar.
- Ifekwunigwe, Jayne O., ed. 2004. *'Mixed race' Studies: A Reader*. London/New York, NY: Routledge.
- Jansz, Ernst. 1983. *Gideons droom*. Haarlem: In de Knipscheer.

- \_\_\_\_\_. 2013. *Gideons droom: Novelle, boek en cd*. 2e dr. Haarlem: In de Knipscheer.
- Jones, Guno. 2014. "Biology, Culture, 'Postcolonial Citizenship' and the Dutch Nation, 1945-2007." Ed Philomena Essed, en Isabel Hoving. 315-336.
- Kemperink, Mary. 2001. *Het verloren paradijs: De literatuur en de cultuur van het Nederlandse fin de siècle*. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press.
- Laarman, Charlotte. 2013. *Oude onbekenden: Het politieke en publieke debat over postkoloniale migranten, 1945-2005*. Hilversum: Verloren.
- Leerssen, Joep. 1999. *Nationaal denken in Europa: Een cultuurhistorische schets*. 4<sup>e</sup> dr. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press.
- Leeuwen, Lizzy van. 2008. *Ons Indisch erfgoed: Zestig jaar strijd om cultuur en identiteit*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Loo, Vilan van de. 2003. "'En dat is dan Indisch?' Interview met Theodor Holman." *Indische Letteren* 18: 252-256.
- Loomba, Ania. 2005. *Colonialism/Postcolonialism*. 2nd ed. London/New York, NY: Routledge.
- Loriaux, Stéphanie. 2003. "Van 'gewoon Indisch meisje' tot dochter van betekenis: Marion Bloems leven en werk." *Indische Letteren* 18: 171-181.
- Nederveen Pieterse, Jan. 2009. *Globalization and Culture: Global Mélange*. 2e dr. Lanham: Rowman en Littlefield.
- Nieuwenhuys, Rob. 1978. *Oost-Indische spiegel: Wat Nederlandse schrijvers en dichters over Indonesië hebben geschreven vanaf de eerste jaren der Compagnie tot op heden*. 3<sup>e</sup> dr. Amsterdam: Querido.
- Oostindie, Gert. 2010. *Postkoloniaal Nederland: Vijfenzestig jaar vergeten, herdenken, verdringen*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Paasman, Bert. 2003. "'De een draagt een bril en de ander is 'Indisch': Inleiding op de literatuur van de Tweede generatie Indisch-Nederlandse auteurs." *Indische Letteren* 18: 162-170.
- Parker, David, en Miri Song, eds. 2001. *Rethinking 'Mixed Race.'* London: Pluto Press.
- Pattynama, Pamela. 2003. "Herinneringsliteratuur en 'postherinneringen' bij eerste en tweede generatie Indische schrijvers." Eds Rosemarie Buikema, en Maaïke Meijer. 207-221.
- Pollmann, Tessel. 1987. *In Nederland door omstandigheden*. Baarn: Ambo.
- Praamstra, Olf. 1997. "De omstreden bloei van de Indisch-Nederlandse letterkunde: Een afbakening van het corpus." *TNTL* 113: 257-274.
- \_\_\_\_\_. 2009. "De Nederlandse Letterkunde als wereldliteratuur." *Van koloniale naar wereldliteratuur? Professorale oraties van Ena Jansen, Michiel van Kempen, Marlene van Niekerk, Pamela Pattynama, Olf Praamstra, Wim Rutgers*. Eds Jerzy Koch, en Theo D'haen. Poznań: Exemplum. 141-183.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Voor de tweede keer verbannen: Hella S. Haasse en de Indische gemeenschap." *Indische Letteren* 28: 138-151.
- Pratt, Mary L. 2008. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. 2<sup>e</sup> dr. London/New York, NY: Routledge.
- Robinson, Tjalie. 1961. "'The Third Man.'" *Tong Tong* 6 30 Aug. 1961: 3.
- \_\_\_\_\_. 1966. "Nieuwe identiteit." *Tong Tong* 11 31 Dec. 1966: 2, 23.
- \_\_\_\_\_. 1973. "De achttiende ronde." *Tong Tong* 18 15 July 1973: 3.
- Rooy, Piet de. 1996. "De flessenhals van de wetenschap: Opvattingen over 'ras' rond de eeuwwisseling." *Feit en fictie* II: 48-64.

- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. London/New York, NY: Penguin.
- Stoler, Ann Laura. 2010. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Stolk, Jill. 1983. *Scherven van smaragd*. Den Haag: Moesson.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Scherven van smaragd*. Amsterdam: Nijgh en Van Ditmar.
- Vermij, Lucie Th. 1990. "'Indische mensen hebben aanleg om vergeten te worden'. Jill Stolk." *De Helling* 3: 20-21.
- Visser, Hans G., ed. 1992. *Indië in Holland: Schrijvers over hun Rijk van Insulinde*. Amsterdam: De Bijenkorf.
- Vries, Marlene de. 2009. *'Indisch is een gevoel': De tweede en derde generatie Indische Nederlanders*. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press.
- Voorst, Sandra van. 2007. "Wordt vervolgd: de receptie van Nederlandse migrantenliteratuur." *Neerlandica extra muros* 45: 11-22.
- Willems, Wim. 2001. *De uittocht uit Indië, 1945-1995*. Bert Bakker: Amsterdam.
- \_\_\_\_\_. 2003. "'Altijd hongerig naar het Hogere en een hapje': Over het Indische werk van Adriaan van Dis." *Indische Letteren* 18: 197-205.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Tjalie Robinson: Biografie van een Indo-schrijver*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Wikipedia. z.d. 17 Nov 2014. <<https://nl.wikipedia.org/wiki/Hoofdpagina>>.
- WNT. z.d. 18 Nov. 2014. <<http://gbt.inl.nl/?owner=WNT>>.
- Young, Robert J. C. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London/New York, NY: Routledge.
- Zack, Naomi. 1993. *Race and Mixed Race*. Philadelphia: Temple Univ. Press.
- Zonneveld, Peter van. 2002. "Indische literatuur van de twintigste eeuw." *Europa buitengaats: Koloniale en postkoloniale literaturen in Europese talen*. Ed. Theo D'haen. Amsterdam: Bert Bakker. 133-159.
- \_\_\_\_\_. 2003. "'Ik ben de schatbewaarder. Ik ben de fantast': Gesprek met Adriaan van Dis." *Indische Letteren* 18: 206-220.
- Zuiderweg, Adrienne. 2003. "'Saya terbang ke rumah': Ernst Jansz, een Indische Telemaachus." *Indische Letteren* 18: 221-238.